Die Wissenschaft von der Gesellschaft im System Hegels und Auguste Comtes

---

INAUGURAL-DISSERTATION

zur Erlangung des Doktorgrades
genehmigt von der Philosophischen Fakultät
der Friedrich-Wilhelms-Universität
zu Berlin

von

Macit Gökberk

aus der Türkei

Tag der mündlichen Prüfung: 15. Februar 1940
Tag der Promotion: 21. 5. 1940

1940

Druck von Dr. Emil Ebering, Berlin SW 68, Ritterstraße 77/78

P 19

Referent: Prof. Eduard Spranger
Korreferent: Prof. Nicolai Hartmann

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Vorwort.

Die vorliegende Arbeit will versuchen, die Ansätze Hegels zu einer Gesellschaftslehre herauszuarbeiten, um deren Beziehung und Unterschiedlichkeit zu der Gesellschaftslehre Auguste Comtes sichtbar zu machen. Es wird dabei aufschlußreich sein für die geistesgeschichtliche Situation im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts einerseits in Deutschland andererseits in Frankreich, wie diese beiden Denker, von wesentlich verschiedenem philosophischen Grundantrieb ausgehend, vor die gleichen zeitgegebenen Probleme gestellt, zu charakteristisch voneinander abweichenden und auch wiederum sich berührenden Theorien bzw. Lösungen der Gesellschaftsproblematik gelangen.

Zur Herausstellung der Hegelschen Lehre wurden in der Hauptsache seine „Grundlinien der Philosophie des Rechts"[1] benutzt; für Comte galt sein Hauptwerk „Cours de philosophie positive"[2] als zuständig. Nebenher wurden auch andere Schriften der beiden Denker zu Rate gezogen (s. Literaturverzeichnis).

Herrn Professor Dr. Eduard Spranger bin ich zu Dank verpflichtet für viele, weitreichende Anregungen und Unterstützung bei der Entstehung dieser Arbeit.

---

1. Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. Georg Lasson, 3. Aufl. Leipzig 1930.
2. Cours de philosophie positive. 3. éd. Paris 1869.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort 3

Einleitung 7

I. Hegel.

1. Methode 11
2. Der Ort der Gesellschaftslehre im System . . . 15
3. Einschränkung des Begriffs Gesellschaft 18
4. Inhalt der Lehre von der Gesellschaft 21
5. Anwendung 33

II. Auguste Comte.

1. Methode 35
2. Der Ort der Soziologie im System 39
3. Erweiterung des Begriffs Gesellschaft 41
4. Inhalt der Lehre von der Gesellschaft 44
5. Anwendung 51

III. Vergleich der Standpunkte.

1. Gegenüberstellung im allgemeinen 53
2. Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus . . 56
3. Stellung zur französischen Revolution 61
4. Verhältnis von Staat und Gesellschaft 66

Literaturangaben 70

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41548011_0216

Einleitung.

Hegel und Comte stehen beide unter dem gewaltigen Eindruck der geschichtlichen Ereignisse im Zeitalter der französischen Revolution. Diese hatte eine völlige Zerstörung und Umschichtung der bestehenden sozialen und politischen Ordnung zur Folge. Beide Denker versuchten, wie viele Zeitgenossen, eine Wiederherstellung einzuleiten. Doch schlug Hegel „durch seinen deutsch-spekulativen, protestantischen, neuhumanistischen Horizont und in seiner ökonomisch schwach entwickelten Umwelt" einen anderen Weg ein als der Schüler der «École polytechnique»: Comte. Dieser stand in der „westeuropäisch-naturwissenschaftlichen, französischen und katholischen Umwelt, mit einem mehr entwickelten ökonomischen Leben".[1]

Hegel (1770—1831) erlebte das Ende des alten Reiches und die Niederwerfung Deutschlands durch Napoleon, sowie die daraus folgende nationale Erhebung und die sich anschließenden Verfassungskämpfe und Restaurationsbestrebungen. Die veraltete politische Ordnung war durch einen Stoß von außen zertrümmert worden, und der Kampf für eine neue Ordnung war vielfach von den Gedanken der französischen Revolution geleitet. Als Hegel nach Berlin berufen wurde (1818) und seine „Grundlinien der Philosophie des Rechts" erschienen (1821), welche später in dem politischen Leben Deutschlands eine maßgebende Rolle spielen sollten, hatte Preußen sich der reaktionären Politik Metternichs angeschlossen. Die Karlsbader Beschlüsse (1819) waren schon verabschiedet, und die Verfolgungen gegen die Vorkämpfer der Freiheit im Innern waren eingeleitet. Preußen blieb jedoch vorläufig ohne neue, den Ansprüchen der Zeit gemäße Verfassung und kam nicht über einen Ausgleich zwischen Beharrungs- und Fortschrittstendenzen hinaus. Auch in Deutschland aber setzten schon im stillen auf allen geistigen und

1. Vgl. Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften III, S. 414.

materiellen, insbesondere technischen Gebieten starke Neubildungen ein.

Comte, der ja etwas später als Hegel lebte (1798—1857), hat die chaotische Zeit der französischen Revolution nicht geradezu miterlebt. Als er im Jahre 1814 auf die École polytechnique kam, war das Kaiserreich Napoleons gestürzt, die Monarchie der Bourbonen wiederhergestellt, und die politischen und geistigen Tendenzen waren auf weitgehende Restauration gerichtet. Comtes Hauptwerk „Cours de philosophie positive" entstand in den Jahren von 1830 bis 1842, einer Zeit, die unter der Regierung des Bürgerkönigs Louis Philipp in wachsendem Maße von den liberalen und großkapitalistischen Bestrebungen beherrscht wurde, hinter denen sich jedoch bei aller Fortschrittlichkeit auch noch ein konservativer Zug verbarg.

Hegels Gedankensystem bildet den letzten großen Versuch im Gebiete der spekulativen Geistesphilosophie. Als Philosoph seiner Zeit strebte Hegel zu einer großartigen Gedankenkonstruktion, die den Sinn der Zeit und der Geschichte zusammenfassen sollte. Mit dieser gedanklichen Fassung des Zeitgeistes sollte zugleich eine feste Stütze gegen die Zerstörungen der französischen Revolution errichtet werden. Die Aufklärung und die Revolution hatten mit ihrem Mechanismus und den atomisierenden Tendenzen die Substanz oder, wie Hegel es nennt: das „Substantielle" der geistigen Ordnung zerstört. Demgegenüber sucht Hegel in seinem vom Willen zur Restauration getragenen System, die fast verloren gegangene Religion zu retten und neu zu beleben. Dieser Versuch wurde aufgenommen mit den Mitteln und dem Gedankengut, wie sie in der Tradition der deutschen Philosophie vorlagen. Von Hegel aus kann man eine Linie zurückverfolgen, die über den deutschen Idealismus auf die deutsche Mystik hinführt. Danach erscheint Hegels spekulative Geistesphilosophie als eingeordnet in jene mystische Unterströmung, die für das deutsche Geistesleben so charakteristisch ist. Das religiöse und das politische Interesse stehen bei Hegel stets im Vordergrund, und seine Gedanken bewegen sich immer in der Richtung der Religion. Da nach ihm die Welt eine Offenbarung Gottes ist und der Staat ein Moment der göttlichen Auslegung darstellt, so ist eine Versöhnung zwischen dem Staat und der

Religion möglich und natürlich. Seine Philosophie, die in ihrem Kern tief religiös geartet ist, glaubt im Prinzip des preußischen Staatswesens ihren angemessenen Ausdruck sehen zu können. „Was wirklich ist, ist vernünftig, was vernünftig ist, ist wirklich". Der Staat, der in seinem Wesen das Göttliche und die „Freiheit" birgt, ist eine vernünftige Wirklichkeit. Insofern will Hegel seine Zeit rechtfertigen.

Während Hegel sich gegen die Revolution wehrte und eine Rechtfertigung der bestehenden politischen Ordnung versuchte, unternahm Auguste Comte den Versuch, die Revolution auf geordnete Art fortzusetzen und die fortschrittliche, positive — d. i. die wissenschaftliche, aufbauende — Gesellschaftsordnung zu verwirklichen. Sein Positivismus ist aus dem Schoße der französischen Aufklärung und der Revolution geboren. Die Hauptmotive der positivistischen Richtung finden wir schon bei D'Alembert und Turgot. Comte steht sowohl im Geiste als auch in der Methode mit den genannten Denkern in einer Reihe, deren Höhepunkt und Abschluß er bedeutet.

Der Positivismus geht von der Naturerkenntnis aus, von deren Macht und Reichweite er in dogmatischer Weise von vornherein überzeugt ist. In ihm vereinigen sich der Geist Descartes' und der englische Empirismus. Auf allen Erkenntnisgebieten knüpft der Positivismus an den Empirismus an. Die Welt wird als ein großer Zusammenhang gesehen. Sie wird von einer durchgehenden Gesetzlichkeit beherrscht. Der Mensch in seinem gesellschaftlichen Zusammenleben wird gleichfalls diesem durchgängigen „kosmischen Zusammenhang" eingeordnet. In solchem naturwissenschaftlichen Geist ist die Philosophie Turgots entworfen. Er versuchte, die naturwissenschaftlichen Kategorien auf das geschichtliche Leben zu übertragen. Dieses Grundschema wurde später von Comte weiterentwickelt.[2]

Comtes System geht von einer praktischen Absicht aus. Er wollte die Gesellschaft reorganisieren. Die geistige Einheit und die materielle Ordnung der Gesellschaft war durch die Revolution zerschlagen. Der katholische Glaube, der früher die Gei-

2. Vgl. Georg Misch: Zur Entstehung des französischen Positivismus. Archiv für Gesch. der Philosophie. Neue Folge, Bd. XIV.

ster verband, vermochte diese Funktion jetzt nicht mehr zu erfüllen und auszuüben. Er mußte durch ein neues geistiges Band ersetzt werden. Das kann nach Comte allein der positive und naturwissenschaftliche Geist bewirken, der seine Kraft und Leistungsfähigkeit in den letzten Jahrhunderten in wachsendem Maße erwiesen hatte.

Die positive Philosophie Comtes ist eine aufbauende Philosophie. Sie geht von der Grundannahme aus, daß die Fortschritte des Intellekts parallel laufen mit den sozialen Fortschritten, ja sie fundieren. In der Periode des positiven Geistes soll die Reorganisation der Gesellschaft auch positiv vor sich gehen, d. h. sie soll, von den konkreten Gegebenheiten herkommend, unmittelbar aufbauend an die Arbeit gehen. Diesem Zweck dient die neue soziale Wissenschaft. Nach dem Vorbild der „science générale" seines Meisters Saint-Simon entwickelt Comte die Soziologie als Gipfel der Wissenschaft. Eine solche Wissenschaft, deren Name von Comte selbst geprägt wurde, ist Hegel unbekannt.

I. Hegel.

1. Methode.

Nach Hegel ist es die Aufgabe der Philosophie, Gott zu begreifen. „Gott ist das an und für sich ewige Wesen; und das an und für sich Allgemeine ist Gegenstand des Denkens".[1] Dieses Göttliche liegt der Welt zugrunde. Hinter allen Erscheinungen steckt der Geist als alles umfassender und als allein wirklicher. Die Welt wird von der Vernunft regiert, und diese ist „die Substanz, wodurch und worin alle Wirklichkeit ihr Sein und Bestehen hat".[2] Eben im Erfassen dieser Substanz liegt die Aufgabe der Philosophie. „Dieses substanzielle Erkennen muß unser Zweck sein."[3]

Die Philosophie versteht unter dem Begreifen „die Tätigkeit des Begriffs selbst, kein Konkurrieren von Stoff und Form, die anderswoher kommen", d. h. von einander getrennt zu denken wären.[4] Im populären Sinne versteht man unter dem Denken das Begreifen von Gegenständen, über die gedacht wird. Von diesem unterscheidet sich das Hegelsche Denken, in welchem das Sein sich selbst denkt. Darum sind Subjekt und Objekt, Sein und Denken identisch. Die Vernunft „bedarf nicht wie endliches Tun der Bedingungen äußerlichen Materials, gegebener Mittel, aus denen sie Nahrung und Gegenstände ihrer Tätigkeit empfinge; sie zehrt aus sich und ist sich selbst das Material, das sie verarbeitet".[5] Also nur der Gedanke ist als das einzig Wahre anzunehmen. Wer nicht so meint, der kann nicht philosophisch urteilen. „Etwas vernünftig betrachten, heißt, nicht an den Gegenstand von außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn

---

1. Philosophie der Weltgeschichte, 2. Aufl., S. 20.
2. a. a. O. S. 4.
3. a. a. O. S. 8.
4. a. a. O. S. 2.
5. a. a. O. S. 4

dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selber vernünftig."[6] Um das Substanzielle „zu erkennen, muß man das Bewußtsein der Vernunft mitbringen, keine physischen Augen, keinen endlichen Verstand, sondern das Auge des Begriffs, der Vernunft, das die Oberfläche durchdringt und sich durch die Mannigfaltigkeit des bunten Gewühls der Begebenheiten hindurchringt".[7]

Die Vernunft, als das „Regierende" in der Welt, ist bei Hegel nicht die Vernunft im gewöhnlichen Sinne. Sie ist kein bloßes formales Denkvermögen, sondern trotz ihrer Beharrlichkeit und Göttlichkeit eine bewegende und gestaltende Vernunft. Diese Vernunft, als eine Innerlichkeit, die nach außen strebt, legt sich in der Welt aus. „Die Vernunft ist in sich ruhend; sie bringt sich zum Dasein hervor und führt sich aus."[8] Im dadurch entstehenden Prozeß durchläuft der Geist verschiedene Formen und Verwandlungen. Diese Bewegung vollzieht sich als Dialektik.

Die Dialektik wohnt dem Prozesse inne. Die Natur des Denkens ist selbst dialektisch.[9] „Diese Dialektik ist dann nicht äußeres Tun eines subjektiven Denkens, sondern die eigene Seele des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt."[10] Dialektik ist die Gedankenbewegung, die in Gegensätzen verläuft und deren Endziel die Synthese der Gegensätze ist: „In dem Gegensatze kann aber der Geist nicht bleiben, er sucht eine Vereinigung, und in der Vereinigung liegt das höhere Prinzip."[11] Aber in jeder erreichten Versöhnung steckt wieder eine Negation, die auch aufgelöst werden muß. Die dialektische Bewegung des Geistes dauert so lange an, bis der Geist sich selbst im absoluten Geiste findet. „Das bewegende Prinzip des Begriffs, als die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend, heiße ich die Dialektik ... Die höhere Dialektik des Begriffs ist, die Bestimmung nicht bloß als Schranke und Gegenteil, sondern aus ihr den positiven In-

---

6. a. a. O. S. 6.
7. a. a. O. S. 8.
8. a. a. O. S. 6.
9. Enzyklopädie der philos. Wissenschaften, 3. Aufl., S. 43.
10. Grundlinien der Philosophie des Rechts, 3. Aufl., S. 44.
11. Philosophie der Weltgeschichte S. 49.

halt und Resultat hervorzubringen und aufzufassen, als wodurch sie allein Entwicklung und immanentes Fortschreiten ist."[12]

Das Ziel der dialektischen Bewegung ist überhaupt, daß der Geist zu sich selber kommt. Am Anfang war der Geist nur Möglichkeit, Geist an sich. Um aber seiner selbst bewußt zu werden, mußte er seinen ihm innewohnenden Gehalt entfalten, erst als Anderssein in der dunklen und dumpfen Schicht der Natur verweilend und dann zu der eigentlichen Schicht des Geistes gelangend. Erst in der geistigen Welt (im engeren Sinne) ist der Geist Wirklichkeit, ein „Geist an und für sich". „Die Natur ist das Feld, wo die göttliche Idee im Elemente der Begriffslosigkeit ist; im Geistigen ist sie auf ihrem eigentlichen Boden."[13] Und wenn dieser Prozeß beendet ist, wird der Geist frei, weil er sich vom Naturhaften gereinigt hat und von sich selbst weiß. „So kommt er zu sich selbst, im tiefsten Sinne des Wortes, denn sein Prinzip, seine unvermischte Selbstheit ist das Denken."[14] So befindet der am Anfang an sich seiende Geist sich am Ende in der absoluten Einheit und Totalität des Geistes als des an und für sich seienden. „Der Geist ist wesentlich Resultat seiner Tätigkeit; seine Tätigkeit ist hinausgehend über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und Rückkehr in sich."[15] Diese Bewegung ist der Gang Gottes in der Welt. Im Laufe seines Ganges schöpft Gott seinen Inhalt aus, indem er seine unzähligen Gestalten offenbart. „Die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe ab- und unterscheidet, und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist."[16] Wenn Gott sein Wandeln beendet hat, findet er Versöhnung mit der Welt und gelangt zum wahren Wissen über sich selbst. „So kommt alles auf das Bewußtsein des Geistes von sich an."[17]

---

12. Grundlinien der Philosophie des Rechts S. 44.
13. Philosoph.ie der Weltgeschichte S. 19.
14. Enzyklopädie S. 43.
15. Philosophie der Weltgeschichte S. 50.
16. Enzyklopädie S. 192.
17. Philosophie der Weltgeschichte S. 33.

Indem der Geist zur Erkenntnis von sich selbst kommt, hat er seine wahre, das heißt zum Bewußtsein erhobene Freiheit. „Sich zu produzieren, sich zum Gegenstande seiner selbst zu machen, von sich zu wissen, ist das Geschäft des Geistes; so ist er für sich selber",[18] das heißt frei. Diese Freiheit ist überhaupt das Ziel des Weltprozesses. „Das einzige Wahrhafte des Geistes" ist die Freiheit.[19] „Wie die Schwere die Substanz der Materie, so müssen wir sagen, ist die Freiheit die Substanz des Geistes."[20] Der Geist strebt unaufhörlich, „seine Freiheit zu vervollkommnen".[21]

Die dialektische Bewegung liegt immanent in der Sache, und die dialektische Logik vermag nur dem Gang des Geistes zu folgen. Hegel ist von dem tiefsten Vertrauen auf das Denken beseelt. „Es wird geleugnet, daß der Geist es sei, der in die Wahrheit einführe, daß er alle Dinge erkenne, selbst die Tiefen der Gottheit durchdringe."[22] Aber es sei nicht richtig, „daß man Gott nicht erkennen könne".[23] „Bewaffnet mit dem Begriffe der Vernunft, dürfen wir uns nicht vor irgendwelchem Stoffe scheuen."[24] Indem wir bis in die Tiefe, bis zum Substantiellen hinabsteigen, offenbart sich uns der Kern der Vernunft. Da das Sein und Denken identisch sind, begreifen sich in uns spekulativ das Wesen und die Verwandlungen des Geistes. Also geht Hegel in der Methode nicht empirisch vor, sondern er will begreifen, wie die absolute Vernunft aus sich heraustritt und in welchen Gestaltungen sie sich auslegt. „Aber der Geist und der Verlauf seiner Entwicklung ist das Substanzielle."[25] Dieser Weltprozeß wird mit dem logischen Schema der Dialektik erfaßt. „Diese geistige Bewegung . . ., die die immanente Entwicklung des Begriffs ist, ist die absolute Methode des Erkennens, und zugleich die immanente Seele des Inhalts selbst."[26] Nicht das Äußerliche und

18. a. a. O. S. 33.
19. a. a. O. S. 32.
20. ebenda.
21. ebenda.
22. a. a. O. S. 17.
23. a. a. O. S. 18.
24. a. a. O. S. 19.
25. a. a. O. S. 27.
26. Wissenschaft der Logik I, S. 7.

Zufällige der Erscheinungen, sondern der hinter diesen Erscheinungen steckende absolute Geist muß in Betracht gezogen werden. „Die philosophische Betrachtung hat keine andere Absicht, als das Zufällige zu entfernen."[27] Nur so tritt die wahre Wirklichkeit ins Licht.

2. *Der Ort der Gesellschaftslehre im System.*

Hegel hat sich mit der Gesellschaftslehre nicht ausdrücklich befaßt. Es finden sich aber einige wichtige Gedanken zu diesem Thema in seiner Geistesphilosophie.

Indem die in der Natur befangene Idee diese ihre „natürliche" äußere Schranke aufhebt, d. h. sich selbst begreift, wird sie der Geist im engeren Sinne. Durch diese Entwicklung gelangt sie zu ihrer Wahrheit. Die Idee in der Sphäre des An-sich ist eine Möglichkeit; in der Natur ist sie zerstreut in die Mannigfaltigkeit der Körper. Die Natur ist der Geist ohne Bewußtsein; erst in einer höheren Stufe kommt er zu sich selbst. Er ist aber auch in der primitivsten Stufe an sich vernünftig; in der Natur steckt auch Gott, aber noch dunkel, unbewußt. Erst als Geist im engeren Sinne kommt die Idee zu sich selbst. „Der Geist ist die zu sich selber wissende, wirkliche Idee."[28] Die Entwicklung der Idee, die zugleich ihre Wirklichkeit ist, mußte einen langen Weg durchmachen, bis die Idee sich selbst als Geist erkannte. „Der wirkliche Geist, welcher allein in der Wissenschaft vom Geiste unser Gegenstand ist, hat die äußere Natur zu seiner nächsten, wie die logische Idee zu seiner ersten Voraussetzung".[29] Aber auch der Geist im engeren Sinne seinerseits hat manche Stufen durchzumachen. Er durchläuft eine Anzahl von Momenten und Gestalten, in welchen er sich unvollständig offenbart, bis er endgültig bei sich selbst ist. Die erste Realisation des Geistes geschieht in der Natur, die zweite und die höhere aber in der geistigen Sphäre, also in der Menschheit. Hier bilden das menschliche Einzelwesen und das gemeinschaftliche Leben der Menschheit die Momente des Geistes. Die Philosophie hat

27. Philosophie der Weltgeschichte S. 5.
28. Enzyklopädie § 381 Zus.
29. a. a. O. § 381 Zus.

die Aufgabe, den Begriff des Geistes „als das Resultat der Entwicklung der logischen Idee zu erkennen".[30]

Der Geist ist eine Rückkehr zu der Einheit, die die Idee ursprünglich hatte. In der Natur war diese Einheit zersprengt. Durch Aufhebung der Äußerlichkeit, welche der Geist in der Natur besaß, bekommt der Geist seine Idealität. Alle Tätigkeit des Geistes geschieht überhaupt in der Richtung dieser Idealität, d. h. als „die Zurückführung des Äußerlichen zur Innerlichkeit".[31] „Die ganze Entwicklung des Begriffs des Geistes stellt nur das sich Freimachen des Geistes von allen, seinen Begriffen nicht entsprechenden Formen seines Daseins dar, eine Befreiung, welche dadurch zustande kommt, daß diese Formen zu einer dem Begriffe des Geistes vollkommen angemessenen Wirklichkeit umgebildet werden".[32] Deshalb sind die unterscheidenden Bestimmtheiten des Geistes die Idealität und die Manifestation.[33]

Durch das Sich-offenbaren wird der Geist Wirklichkeit; „er tritt aus seiner Abstraktion für sich seiender Allgemeinheit heraus".[34] „Der Geist offenbart im Anderen [der Natur] nur sich selber, seine eigene Natur.[35] Also „Form und Inhalt sind im Geiste miteinander identisch".[36]

Die Offenbarung des Geistes vollzieht sich in drei Formen:

1. In der Natur als äußerem Dasein.
2. Im Geiste im engeren Sinne hebt der in der Natur gefangene Geist seine Äußerlichkeit auf, wird bewußt, erwacht zu sich. Aber noch hat der Geist seine Schranke an der Natur nicht vollends überwunden. Und insofern bleibt er ein endlicher.
3. Der unendliche Geist kommt zustande, wenn vom absoluten Wissen diese Schranke vollends aufgehoben wird.

Also die Rückkehr des Geistes aus der Natur zu seiner ursprünglichen Einheit ist im endlichen Geist noch im Vollzug.

---

30. a. a. O. § 381 Zus.
31. a. a. O. § 381 Zus.
32. a. a. O. § 382.
33. a. a. O. § 383 Zus.
34. a. a. O. § 383 Zus.
35. ebenda.
36. ebenda.

Erst im absoluten Geist, am Endziel der geistigen Entwicklung, wird die Einheit vollendet. Dieser letzte Schritt vom noch in der Beschränkung der Natur stehenden, endlichen Geist zum von allem Äußerlichen befreiten und zu sich selbst zurückgekehrten, absoluten Geist ist notwendig und verläuft in drei Hauptformen.

Im folgenden werden die Stufen des Geistes behandelt. Sie folgen nicht zeitlich aufeinander, sondern sie sind Erscheinungsformen des Geistes, deren Folge nicht zeitlich, sondern als intelligibles Schichtenverhältnis zu verstehen ist. Sie können als Schichten auch zugleich bestehen und sich in einer historischen Zeit überlagern, ja durchdringen.

Die erste Erscheinungsform des Geistes, der subjektive Geist, ist der im menschlichen Einzelleben verkörperte Geist; er ist die Beziehung der Idee auf sich selbst; er ist die ideelle Totalität der Idee. Im subjektiven Geist befindet sich der Geist noch in seinem unentwickelten Begriffe, er hat „sich seinem Begriffe nach noch nicht gegenständlich gemacht".

In der zweiten Erscheinungsform, im objektiven Geist, erscheint die Entwicklung des Geistes „in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt, in welcher die Freiheit als vorhandene Wirklichkeit ist".[37] Hegel vergleicht oft den objektiven Geist mit der Objektivität der Natur und bezeichnet ihn als zweite Natur. In ihm kommt die Freiheit zur Realität, weil hier der Geist sich als freier Geist weiß. Der Geist befreit sich von der Subjektivität, und so entsteht die Realität der Freiheit. Der objektive Geist ist nicht mehr eine individuelle Angelegenheit; er offenbart sich in den menschlichen Gemeinschaften, im Staate und in der Geschichte.

Endlich im absoluten Geist erfaßt sich der Geist als vollkommene Einheit, und er erkennt seine absolute Wahrheit. In dieser absoluten Rückkehr der Idee zu sich selber vollzieht sich die Synthese des subjektiven und des objektiven Geistes. Die Endlichkeit des Geistes wird dadurch völlig überwunden. Die Stufen der Realisation des absoluten Geistes sind Kunst, Religion und Philosophie.

---

37. Enzyklopädie § 385.

3. *Einschränkung des Begriffs Gesellschaft.*

Hegels Gedanken zu einer Gesellschaftslehre sind zu finden in seiner Lehre vom objektiven Geist; sie entsprechen dem Gegenstand nach etwa der heutigen Soziologie, stehen aber in einem ganz anderen systematischen Gefüge.

Im objektiven Geist verwirklicht oder objektiviert der Geist seinen Inhalt. Diese Verwirklichung geschieht, indem der Wille sich als „volonté générale" entfaltet und als gemeinschaftsbildendes Allgemeines zutage tritt. „Das Allgemeine ist im Staate, in den Gesetzen, in allgemeinen und vernünftigen Bestimmungen".[38] Das Allgemeine lebt im Einzelnen als allgemeiner Wille. Hier geht Hegel von der Rechtsphilosophie des 18. Jahrhunderts aus. Das Gesetz stammt nach Montesquieu und Rousseau nicht aus dem Willen der Einzelnen, sondern aus dem Gemeinwillen. So entsteht der Begriff von der „volonté générale". Die Gesellschaft stellt zwar eine Ansammlung der Einzelnen dar; doch ist die „volonté générale" als Überindividuelles etwas anderes als die Summe der die Gesellschaft bildenden Partikularwillen. Diese „volonté générale" wird bei Hegel ein lebendiges Gebilde, das mannigfache Stufen zu durchlaufen hat.

In seiner Lehre vom objektiven Geist geht auch Hegel von einer Theorie des Willens aus. Der Wille ist aber bei ihm nichts Empirisches, sondern etwas Metaphysisches. Er ist nicht als ein Organ des Psychischen aufzufassen. Hegel sucht stets den im Lebenszusammenhang stehenden, tätigen Willen. Wollen und Struktur der Außenwelt sind derart aufeinander bezogen, daß im Wollen des Inhalts der Inhalt zu sich selbst kommt: „So ist der wahrhafte Wille, daß das, was er will, sein Inhalt, identisch mit ihm sei".[39] Der Wille ist identisch mit dem Denken im Hegelschen Sinne und wird nur als „denkende Intelligenz" wahrhaft und frei. „Der Unterschied zwischen Denken und Wollen ist nur der zwischen dem theoretischen und praktischen Verhalten, aber es sind nicht etwa zwei Vermögen, sondern der Wille ist eine besondere Weise des Denkens: das

38. Philosophie der Weltgeschichte S. 90.
39. Philosophie des Rechts § 21 Zus.

Denken als sich übersetzend ins Dasein, als Trieb, sich Dasein zu geben.[40]

Das Verhältnis zwischen dem besonderen Willen und dem allgemeinen bildet den Ausgangspunkt und das Leitmotiv in der Lehre vom objektiven Geist. Der Wille weist auch eine dialektische Bewegung auf. Ein am Anfang vereinzelt stehender subjektiver Wille wird durch einen dialektischen Prozeß vom höher stehenden objektiven Willen in sich hineingenommen. Der objektive Wille ist das Überindividuelle. In der Versöhnung des subjektiven mit dem objektiven Willen entsteht die Freiheit in metaphysischer Bedeutung. „Die Freiheit macht die Substanz und Bestimmung des Willens aus".[41] „Die Freiheit ist nämlich ebenso eine Grundbestimmung des Willens, wie die Schwere eine Grundbestimmung der Körper ist".[42] Der Wille wird sittlich, wenn er nicht mehr partikulär ist, wenn er am substantiellen Willen teilnimmt. Wenn ich mich nach dem Allgemeinen richte, wird mein Wille mit dem überindividuellen Willen identisch: ich handle somit nach dem allgemeinen Willen. Dies bedeutet aber keine Beschränkung des Einzelnen, sondern seine wahre Freiheit selbst. Die Gesetze engen den Bürger nicht ein, weil er kein Untertan ist, sondern „Mitgesetzgeber", und insofern entsprechen die Gesetze seinem Willen. „Denn das Wahre ist die Einheit des allgemeinen und subjektiven Willens".[43] Der einzelne und der allgemeine Wille sind immer ineinander, und sie bestehen nie gesondert. Der Wesenskern des Einzelnen ist das Allgemeine. Der allgemeine Wille ist dem Individuum in der Tiefe immanent. Am ausdrücklichsten tritt er bei den großen Männern in Erscheinung. Also ist der allgemeine Wille keine Summation der einzelnen Willen, sondern die stufenweise erfolgende Verwirklichung der allgemeinen Idee selbst. Der Wille und die Verwirklichung des objektiven Geistes gehören zusammen. Im Tun und in der Gesinnung des Menschen gilt nur das Substantielle. Damit überwindet Hegel die Subjektivität.

---

40. a. a. O. § 4 Zus.
41. Grundlinien der Philosophie des Rechts § 4.
42. a. a. O. § 4 Zus.
43. Philosophie der Weltgeschichte S. 90.

Der allgemeine Wille, der allen Realisationen des objektiven Geistes zugrunde liegt, ist ein sich bewegendes Wesen, welches wiederum drei Stufen aufweist:

1. Die erste Form der Realisation des allgemeinen Geistes ist das abstrakte Recht. Hier werden die Personen, die die Träger der Institutionen des objektiven Geistes sind, als frei anerkannt. Die Freiheit der Personen wird durch das Eigentum in der äußeren Welt bestätigt.
2. In der Moralität erkennt die Person ihre Innerlichkeit. Ihr Gewissen wird Maßstab für Wollen und Handeln. Die Moralität ist der sittliche Standpunkt der individuellen Person, deshalb immer subjektiv und unsicher. Diese subjektive Sittlichkeit muß mit der objektiven Sittlichkeit verschmelzen. Der feste Boden für das Gewissen liegt in den Gesetzen der Allgemeinheit.
3. In der Sittlichkeit fallen der Einzelwille und der allgemeine Wille zusammen. „Die Einheit des subjektiven und objektiven Willens ist die Sittlichkeit".[44] Sittlichkeit heißt, aus den Gesetzen des allgemeinen Willens heraus handeln, der sich in objektiven Institutionen und Ordnungen ausgelegt hat. Die Sittlichkeit bildet die letzte und höchste Stufe des allgemeinen Geistes. In ihr erreicht der Geist seine vollkommene Freiheit und sein wahres Wesen, weil hier die Versöhnung des subjektiven und objektiven Geistes stattfindet. „Die Gesetze der Sittlichkeit sind nicht zufällig, sondern das Vernünftige selbst".[45]

Aber bis zur endgültigen Einheit durchläuft auch der objektive Geist noch drei Entwicklungsformen:

a) In der Familie ist die Sittlichkeit noch unmittelbar.
b) In der bürgerlichen Gesellschaft sind das Besondere und das Allgemeine nur relativ versöhnt.
c) Erst im Staate verwirklicht sich die absolute Vereinigung und die wahre Einheit des besonderen und des allgemeinen Willens.

---

44. Philosophie der Weltgeschichte S. 90.
45. a. a. O. S. 91.

Aus dieser Stellung der bürgerlichen Gesellschaft innerhalb des Systems geht hervor, daß sie nur eine relative und unvollendete Verwirklichung der Sittlichkeit darstellt. Sie bildet bloß den Übergang von der Familie — der ersten Stufe der Sittlichkeit — zu dem Staat, welcher das Endziel und die absolute Realisation der Sittlichkeit ist. Da die bürgerliche Gesellschaft die Sittlichkeit nicht vollkommen verwirklicht und nur einen Übergang zum Staat bildet, kann sie als ein Notgebilde betrachtet werden.[46] In der Gesellschaft haben die Personen ihre Besonderheit in ihrem Bewußtsein und in ihren eigenen Zwecken. Die bürgerliche Gesellschaft ist ein System der Atomistik; sie ist nur ein allgemeiner Zusammenhang der „selbständigen Extremen und von deren besonderen Interessen".[47] Deshalb hat Hegel „den Ausdruck Gesellschaft für das vom Staat nicht erfaßbare, sich für sich bewegende und beliebig gruppierende Leben der Individuen vorbehalten".[48] Was hier die Sittlichkeit ausmacht, ist die Rücksichtnahme auf die anderen; eine Interessenverflechtung. Deshalb nennt Hegel die bürgerliche Gesellschaft den Verstandesstaat.

4. Der Inhalt der Lehre von der Gesellschaft.

Die bürgerliche Gesellschaft, als sittliches Gebilde, steht zwischen der Familie und dem Staat. Sie bildet eine ideelle Stufe in der Entwicklung der Idee zur vollkommenen Sittlichkeit im Staat. „Als die Differenz setzt sie den Staat voraus, den sie als Selbständiges vor sich haben muß, um zu bestehen".[49] Das Verhältnis der bürgerlichen Gesellschaft zum Staat ist aber nicht als ein zeitliches anzusehen. Der Staat folgt nicht zeitlich auf die bürgerliche Gesellschaft. Die bürgerliche Gesellschaft tritt als die Differenz zwischen der Familie und dem Staat auf. Erst im Staat erfährt sie ihre Ausbildung, weil hier die unvollendete Sittlichkeit der bürgerlichen Gesellschaft ihre Vollkommenheit erreicht.

---

46. Grundlinien der Philosophie des Rechts § 183.
47. Enzyklopädie § 523.
48. Ernst Troeltsch: Gesammelte Schriften III, S. 376.
49. Grundlinien der Philosophie des Rechts § 182 Zus.

Zwar ist die Familie ihrerseits auch ein sittliches Gebilde, aber doch noch ein unvollkommenes und dumpfes: sie ist „der unmittelbare oder natürliche sittliche Geist".[50] In der Familie äußert sich der substantielle Wille (die volonté générale) durch Liebesbande. Doch kann man auch wiederum die Familie nicht als ein Vertrags- oder als ein bloßes Liebesverhältnis auffassen. Sie ist vor allen Dingen eine sittliche Institution. Die sittliche Grundlage der Familie bildet die Ehe, und deren Ausgangspunkt liegt in der freien Einwilligung der Gatten, eine Person auszumachen. Diese gewinnt ihre äußere Realität durch das Vermögen der Familie, insofern als ihr die Sorge für ihre eigene Gemeinsamkeit aufgegeben ist. Damit aber tritt ihre besondere Sittlichkeit zutage. Mit der Erzeugung der Kinder und deren Erziehung gewinnt die Familie ihre Gegenständlichkeit; sie wird dadurch objektiv, und es entsteht erst eigentlich ihre substantielle und geistige Einheit. Eine konkrete Familie verfällt der Auflösung durch den Tod der Eltern oder durch die Verselbständigung der Kinder. Diese gründen ihrerseits neue, selbständige Familien und stehen somit in dem Prozeß der Bildung einer differenzierten Vielheit der Familien.

Alle diese Familien, die sich als selbständige, konkrete Personen fühlen, verhalten sich zueinander äußerlich. Das ist die Stufe der Differenzierung.[51] Nunmehr tritt die bürgerliche Gesellschaft als die Differenz zwischen der Familie und dem Staat auf. Sie bildet eine Gemeinsamkeit der Personen, in welcher das atomistische Prinzip herrscht. In diesem Differenzierungsprozeß hat es den Anschein, als ob die Besonderheit über die Allgemeinheit die Herrschaft gewonnen habe und als ob damit die Sittlichkeit aufgehoben sei. Das ist jedoch nicht der Fall. „Aber ich bin eigentlich darüber nur im Irrtum, denn indem ich das Besondere festzuhalten glaube, bleibt doch das Allgemeine und die Notwendigkeit des Zusammenhangs das Erste und Wesentliche: ich bin also überhaupt auf der Stufe des Scheins; und indem meine Besonderheit mir das Bestimmende bleibt, d. h. der Zweck, diene ich damit der Allgemeinheit, welche eigent-

50. a. a. O. § 157.
51. a. a. O. § 181.

lich die letzte Macht über mich behält."[52] Die Einzelnen in der bürgerlichen Gesellschaft verfolgen zwar ihre eigenen Interessen; ohne eine Beziehung auf andere zu haben, können sie jedoch ihre selbständigen Ziele nicht erreichen. Sie müssen die anderen als Mittel zum Zweck haben.

Durch diese Beziehung entsteht die Form der Allgemeinheit. Die bürgerliche Gesellschaft hat also zwei Prinzipien:

1. Das erste Prinzip ist die konkrete Person. Diese ist sich besonderer Zweck, hat Bedürfnisse und ist eine Mischung von Naturnotwendigkeit und Willkür.
2. Das zweite Prinzip besteht darin, daß jede Person sich durch die Form der Allgemeinheit geltend macht und befriedigt. Also jeder ist am substantiellen Willen durch seine Interessen beteiligt. Der allgemeine Wille kommt hier durch die Solidarität der Interessen zustande. „Wenn der Staat vorgestellt wird als eine Einheit verschiedener Personen, als eine Einheit, die nur Gemeinsamkeit ist, so ist damit nur die Bestimmung der bürgerlichen Gesellschaft gemeint."[53]

In der bürgerlichen Gesellschaft handelt es sich vor allem um Bedürfnisse. In ihr ist kein ideelles Motiv. „In der bürgerlichen Gesellschaft ist jeder sich Zweck, alles andere ist ihm nichts."[54] Das Zusammenleben in der bürgerlichen Gesellschaft dient als Mittel zu partikulären Interessen.

Wenn aber die Anderen nicht da wären, würde der Einzelne seine Zwecke nicht erreichen können. „Diese anderen sind daher Mittel zum Zweck des Besonderen."[55] Durch diese Beziehung gewinnt der Einzelne die Form der Allgemeinheit und „befriedigt sich, indem er zugleich das Wohl des anderen mitbefriedigt".[56] Infolgedessen haben die Allgemeinheit und die Besonderheit sich gegenseitig zur Bedingung. Ohne die Allgemeinheit würde das Individuum seine Zwecke nicht erreichen und umgekehrt. Beide sind nur durch- und füreinander und schlagen

52. a. a. O. § 181 Zus.
53. a. a. O. § 182 Zus.
54. ebenda.
55. ebenda.
56. ebenda.

ineinander um. „Meinen Zweck befördernd, befördere ich das Allgemeine, und dieses befördert wiederum meinen Zweck."[57]

Auf diese Weise wird das Besondere an das Allgemeine gebunden. Dadurch, daß die Interessen des Besonderen und des Allgemeinen derart korrelativ miteinander verknüpft sind, kommt ein System allseitiger Abhängigkeit zustande, welches Hegel den Not- und Verstandesstaat nennt.[58] Hier hat sich die Idee entzweit. Einerseits verlangt die Besonderheit das Recht, sich nach allen Seiten zu entfalten, andererseits strebt die Allgemeinheit darnach, „sich als Grund und notwendige Form der Besonderheit, sowie als die Macht über sie und ihren letzten Zweck zu erweisen".[59] Denn der Individualismus, d. h. eine einseitige Entwicklung der Besonderheit, würde Sittenverderbnis bedeuten.[60] Viele Staaten sind schon daran zugrunde gegangen. Die Besonderheit entartet leicht in Genußsucht; sie ist das Maßlose. Außerdem ist ihre Befriedigung zufällig, weil sie einerseits von der Allgemeinheit beschränkt ist und andererseits von den äußeren Zufälligkeiten abhängt. Die bürgerliche Gesellschaft bietet das Schauspiel dieser Gegensätze dar. Ausschweifungen der Besonderheit auf der einen Seite, Not und Elend, hervorgerufen durch die Beschränkung seitens der Allgemeinheit, auf der anderen Seite verursachen die Anarchie. Dieser Zustand wird dadurch vermieden, daß die Besonderheit sich in Harmonie mit der sittlichen Einheit setzt. Diese Harmonie verwirklicht sich nur im Staat. In dieser Hinsicht ist der Staat Moderator des gesellschaftlichen Zustandes.[61] Platon versuchte diese Harmonie herzustellen durch Ausschluß der Besonderheit, indem er die

57. a. a. O. § 184 Zus.

58. Auch für Comte stellt die Gesellschaft ein System gegenseitiger Abhängigkeit dar, die aber wesentlich auf der Arbeitsteilung ruht und die mit deren Fortschritt ständig wächst. Siehe Cours IV S. 433.

59. Grundlinien der Philosophie des Rechts § 184.

60. Auch Comte verurteilt den Individualismus in demselben Sinne wie Hegel: „Unser soziales Dasein veranlaßt notwendig die beständige Entfaltung der sympathischen Triebe, während es die selbstischen Neigungen unterdrückt, da ihr freies Walten bald die gegenseitigen Beziehungen hindern würde". Polit. pos. I S. 92.

61. Für Comte ist die Regierung ein Regulator der durch die Arbeitsteilung entstandenen geistigen und moralischen Zersplitterung.

Familie und das Eigentum abschaffen wollte. Dieser Versuch scheint Hegel insofern abwegig zu sein, als ein Ausschluß der Besonderheit dem Wesen der Idee widersprechen würde.

Wenn das Prinzip der Besonderheit in die Allgemeinheit übergeht, bekommt es seine positive Wirklichkeit. Die durch die Vereinigung der beiden Prinzipien entstandene Einheit bedeutet aber noch keine vollkommene Freiheit, keine sittliche Identität. Weil das Besondere nur in der Form der Allgemeinheit bestehen kann und deswegen sich zu dieser zu erheben sucht, so wird diese Einheit keine Freiheit, sondern Notwendigkeit.[62] „Es ist das System der in ihre Extreme verlorenen Sittlichkeit."[63] „In der bürgerlichen Gesellschaft ist die Allgemeinheit nur Notwendigkeit", d. h. mechanisches Resultat.[64]

Die Individuen verfolgen zunächst ihre eigenen Interessen, doch besteht darin eine gewisse Solidarität. Diese individuellen Interessen werden erst voll befriedigt, wenn die einzelnen ihr Wissen, Wollen und Tun auf „allgemeine Weise" bestimmen und sich zu einem „Gliede der Kette dieses Zusammenhanges machen".[65] Erst durch die Bildung, d. h. die Vernünftigkeit, richten sie sich nach dem Allgemeinen. Die Bildung befreit sie von der bloßen Subjektivität und verleiht ihnen Objektivität. Ausschließlich diese Objektivität „ist würdig, die Wirklichkeit der Idee zu sein".[66]

Die bürgerliche Gesellschaft enthält drei Momente:

1. Das System der Bedürfnisse.
2. Den Schutz des Eigentums durch die Rechtspflege.
3. Die Polizei und die Korporation, als Einrichtungen für die Fürsorge gegen die Zufälligkeiten.

Der einzelne hat Bedürfnisse. Die Subjektivität der Bedürfnisse der einzelnen wird durch die äußeren Dinge und durch die Arbeit objektiv. Die Befriedigung der Bedürfnisse geschieht durch die Arbeit einzelner und aller. Beim Menschen vervielfältigen und unterscheiden sich sowohl die Bedürfnisse wie auch

62. Grundlinien der Philosophie des Rechts § 186.
63. a. a. O. § 184.
64. a. a. O. § 229 Zus.
65. a. a. O. § 187.
66. ebenda.

die Mittel ihrer Befriedigung. Das Ergebnis ist die Verfeinerung. Der Mensch ist nicht wie das Tier an eine beschränkte Sphäre der Befriedigung gebunden.

Die Allgemeinheit macht die Befriedigung der Bedürfnisse möglich. Indem ich mich nach den anderen richte, kommt die Form der Allgemeinheit herein. Andere befriedigen mich, und ich, meinerseits, befriedige die anderen. Alles Besondere wird damit ein Allgemeines.

Die Arbeit schafft dem Menschen die Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse. Durch die Arbeit wird von der Natur unmittelbar geliefertes Material geformt. Das Allgemeine und das Objektive in der Arbeit liegt in der Abstraktion, welche die Spezifizierung der Mittel und der Bedürfnisse bewirkt. Dadurch entsteht die Teilung der Arbeit. Diese macht die Arbeit einfacher, mechanischer; durch sie wird die wechselseitige Abhängigkeit der Menschen größer.[67] „In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die subjektive Selbstsucht in den Beitrag zur Befriedigung der Bedürfnsse aller anderen um: ... indem jeder für sich produziert, produziert er ... für den Genuß der Übrigen."[68] Diese Notwendigkeit ist für jeden das allgemeine, bleibende Vermögen. Jeder nimmt durch sein Kapital, seine Bildung und seine Geschicklichkeit an diesem allgemeinen Vermögen teil.[69]

Die unendlich mannigfachen Mittel und Bedürfnisse bilden sich zu einem System der Arbeiten aus; dabei entstehen die Unterschiede der Stände. „Die allgemeine Verschiedenheit der Besonderung der bürgerlichen Gesellschaft ist ein Notwendiges."[70] In den Ständen befindet sich die Wurzel, durch welche die Selbstsucht sich an das Allgemeine knüpft. Der Staat sorgt, daß dieser Zusammenhang fest bleibt und weiter besteht. „Wenn die erste Basis des Staates die Familie ist, so sind die Stände die zweite."[71]

---

67. Auch bei Comte: „Die Arbeitsteilung führt zu einer steigenden Unterordnung". Cours IV S. 433.
68. Grundlinien der Philosophie des Rechts § 199.
69. a. a. O. § 200.
70. a. a. O. § 201 Zus.
71. ebenda.

Hegel teilt die Stände folgendermaßen ein:

a) den Stand des Ackerbaues (substantieller Stand),
b) den Gewerbestand (reflektierender),
c) den allgemeinen Stand.

Der substantielle Stand sorgt für den Ackerbau. Das Privateigentum und die Ehe entstehen in diesem Stand. Er behält patriarchalisches Leben und dementsprechende Gesinnung. Bei ihm ist die Natur die Hauptsache, der Fleiß ist untergeordnet. Deshalb herrscht bei dem Stand des Ackerbaues das Gefühl der Abhängigkeit.

Der Gewerbestand hat die Formung des Naturproduktes zu seiner Aufgabe. Die Bearbeitung und Einordnung des Rohmaterials zu menschlichen Zwecken durch die Arbeit, welche durch den Verstand sinngemäß gelenkt wird. Hier ist der einzelne auf sich selbst angewiesen. Deshalb besitzt er Sinn für Ordnung und Freiheit und fordert einen rechtlichen Zustand.

Der allgemeine Stand — die Beamten — hat die allgemeinen Interessen der Gesellschaft zu sichern. Der Beamte, der sich den allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen Zustandes widmet, muß entweder durch Privatvermögen oder vom Staat schadlos gehalten werden, damit „das Privatinteresse in seiner Arbeit für das Allgemeine seine Befriedigung findet".[72]

Das Besondere kommt zur Geltung in seiner Arbeit für das Allgemeine. Der Mensch muß einem Stand angehören, damit er etwas Substantielles wird. Der Mensch ohne Stand ist nur eine Privatperson. Der Stand ist die sich objektiv gewordene Besonderheit.[73]

Das Prinzip des Systems der Bedürfnisse enthält das Recht des Eigentums in sich, weil zum System der Bedürfnisse auch das Eigentum gehört. Dieses Recht besteht aber nicht nur an sich, sondern in der Wirklichkeit als Schutz des Eigentums und der Person durch die Rechtspflege.

Der einzelne besitzt das Bewußtsein, daß er als allgemeine Person aufzufassen sei und daß in dieser Hinsicht alle miteinander identisch sind. Vor dem Recht gelten keine nationalen

---

72. a. a. O. § 205.
73. a. a. O. § 206.

und konfessionellen Unterschiede, es gilt grundsätzlich Mensch gleich Mensch. Wenn aber dieser Gedanke bis zum Kosmopolitismus übersteigert wird, dann wird er gefährlich.[74]

Das Recht ist zum Schutze der Besonderheit notwendig. Es wird als allgemeingültiges gewußt. Durch diese Allgemeingültigkeit erlangt das Recht seine objektive Wirklichkeit. Wenn das Recht als das feste allgemeine zum Bewußtsein gebracht wird, so wird es positives Recht und gewinnt ein objektives Dasein. Um den Gedanken des Rechts zu haben, muß man „den Gegenständen die Form der Allgemeinheit anpassen und sich ebenso im Willen nach einem Allgemeinen richten".[75] Das Recht tritt ins Dasein der Form nach als Gesetz, dem Inhalt nach als Anwendung. Es erlangt seine wahrhafte Bestimmtheit, wenn es gesetzt und gewußt wird. Die Vervielfältigung der Bedürfnisse und deren Verschlingungen führen zur Aufstellung der Gesetze. „Das Gesetz ist das Recht, als das gesetzt, was es an sich war."[76] Das Recht ist im stillen schon da, ehe es gesetzt und gewußt wird. Vor dem gesetzten Recht gibt es Gewohnheitsrechte. „Ihr Unterschied von Gesetzen besteht nur darin, daß sie auf eine subjektive und zufällige Weise gewußt werden, daher für sich unbestimmter sind und die Allgemeinheit des Gedankens getrübter, außerdem die Kenntnis des Rechts nach dieser und jener Seite und überhaupt ein zufälliges Eigentum Weniger ist."[77] Wenn das Recht erst gesetzt ist, fällt alles Zufällige fort, „und so erlangt das Recht erst seine wahrhafte Bestimmtheit und kommt zu seiner Ehre".[78] „Das Recht, in der Form des Gesetzes in das Dasein getreten, ist für sich, steht dem besonderen Wollen und Meinen vom Rechte selbständig gegenüber und hat sich als Allgemeines geltend zu machen."[79]

Mein Eigentum muß als das Meinige anerkannt und gesetzt werden. Deshalb gibt es in der bürgerlichen Gesellschaft bestimmte Förmlichkeiten mit Bezug auf das Eigentum. Der Ver-

74. a. a. O. § 209.
75. a. a. O. § 209 Zus.
76. a. a. O. § 217 Zus.
77. a. a. O. § 211.
78. a. a. O. § 211 Zus.
79. a. a. O. § 219.

trag stellt eine solche Förmlichkeit dar. Mit den Gesetzen geht das abstrakte Dasein meines einzelnen Rechtes in den allgemeinen Willen und das Wissen über. So ist die Erwerbung des Eigentums mit allgemeinen Förmlichkeiten verbunden. Damit erlangt der Wille Sicherheit, Festigkeit und Objektivität. Hier muß meine Subjektivität und die des anderen wegfallen. „Mein Wille ist ein vernünftiger, er gilt, und dies Gelten soll von den Anderen anerkannt sein."[80] In der bürgerlichen Gesellschaft sind die Persönlichkeit und das Eigentum gesetzlich anerkannt, deshalb wird ihre Verletzung nicht mehr als eine subjektive, sondern als eine allgemeine Angelegenheit aufgefaßt. Aus diesem Grunde gehört z. B. die Strafe zur bürgerlichen Gesellschaft.

Die Erkenntnis und die Verwirklichung des Rechtes wird verbürgt durch die öffentliche Macht des Gerichts. Bei der Rechtspflege von einer Unterdrückung der Besonderheit zu sprechen ist eine rohe Gedankenlosigkeit. Denn bei dem Gesetz und dem Staat handelt es sich um Institutionen, die als solche notwendig und vernünftig sind.[81]

Durch die Öffentlichkeit der Rechtspflege erfährt der einzelne Bürger die Institution des Rechts. Die Öffentlichkeit der Rechtspflege ist deswegen notwendig, weil das Recht eine Allgemeinheit ist und als solche vor die Allgemeinheit gehört. „Das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft hat das Recht, im Gericht zu stehen, sowie die Pflicht, sich vor Gericht zu stellen und sein streitiges Recht nur von dem Gericht zu nehmen."[82] Auch der Fürst muß die Gerichte als über ihm stehend anerkennen.[83]

In der bürgerlichen Gesellschaft kann das Wohl der einzelnen durchaus seine Befriedigung finden. Jedoch ist diese Möglichkeit durch die Willkür des einzelnen und ebenso durch das objektive System der Bedürfnisse eingeschränkt. Die Rechtspflege macht die Verletzung des Eigentums und der Persönlichkeit unmöglich. „Das Allgemeine, das zunächst nur das Recht

---

80. a. a. O. § 217 Zus.
81. a. a. O. § 219.
82. a. a. O. § 221.
83. ebenda Zus.

ist, hat sich über das ganze Feld der Besonderheit auszudehnen."[84]

Es ist nicht genug, daß das Recht gesetzlich ausgeübt wird. Da ich in die Allgemeinheit verflochten bin, habe ich ein Recht zu verlangen, daß auch mein Wohl gefördert wird. Das kann aber durch die gesetzliche Ausübung allein nicht verbürgt werden. Eine öffentliche Macht muß für die allgemeinen Geschäfte und die gemeinnützigen Veranstaltungen Sorge tragen und die Aufsicht ausüben. Die Polizei und die Korporation erfüllen diese Aufgaben.

Die Polizei, d. h. die Verwaltung, schützt die Besonderheit im allgemeinen; sie ist eine Instanz zur Aufrechterhaltung der äußeren Ordnung. „Die polizeiliche Aufsicht und Vorsorge hat den Zweck, das Individuum mit der allgemeinen Möglichkeit zu vermitteln, die zur Erreichung der individuellen Zwecke vorhanden ist."[85] Dabei müssen sowohl die Besonderheit als auch die Allgemeinheit befriedigt werden.

Die bürgerliche Gesellschaft reißt das Individuum aus den Banden der Familie und erkennt es als selbständige Person an. Die Familie ist nicht mehr die umfassende Wirklichkeit. Sie legt wohl den Grund, ist aber untergeordnet. Die bürgerliche Gesellschaft ist die „ungeheure Macht, die den Menschen an sich reißt, von ihm fordert, daß er für sie arbeite und daß er alles durch sie sei und vermittels ihrer tue".[86] So ist das Individuum der Sohn der bürgerlichen Gesellschaft geworden. So wie der einzelne gegenüber der bürgerlichen Gesellschaft verpflichtet ist, so muß auch die bürgerliche Gesellschaft ihrerseits ihre Mitglieder schützen.

Eine genaue Linie zwischen den Rechten der Besonderheit und denen der Allgemeinheit zu ziehen ist sehr schwer. Die bürgerliche Gesellschaft hat, als allgemeine Familie, die Pflicht und das Recht, gegen Willkür und Zufälligkeit der Eltern auf die Erziehung derart einzuwirken, daß sie bewußt auf die Zwecke der bürgerlichen Gesellschaft ausgerichtet werde. Gleicherweise hat sie das Recht, Verschwender unter ihre Vormund-

84. a. a. O. § 229 Zus.
85. a. a. O. § 236 Zus.
86. a. a. O. § 238 Zus.

schaft zu stellen und dadurch die Interessen der Gesellschaft wahrzunehmen. Diese Vormundschaft und diese Aufsicht bezwecken, daß kein Pöbel entstehe, denn die bürgerliche Gesellschaft hat für die Ernährung und überhaupt die Existenz ihrer Mitglieder Sorge zu tragen und sie dadurch zufriedenzustellen. Durch zufällige, unverschuldete, äußere Verhältnisse können die Individuen in Armut kommen. Wenn die bürgerliche Gesellschaft in ihrem Wirken sich selbst überlassen bleibt, dann konzentrieren sich erfahrungsgemäß die Reichtümer mehr und mehr in wenigen Händen zum Nachteil einer breiten Schicht, die in wachsende Verarmung gerät. Mangel schlägt aber leicht in ein Gefühl des Unrechts um, und dieses wiederum führt weiter zu Böswilligkeit. Armut allein kennzeichnet noch nicht den Pöbel; erst diese zu Empörung neigende Gesinnung, die feindselige Haltung gegen die Reichen und die ganze Gesellschaft überhaupt sind die Anzeichen für das Aufkommen einer Pöbelschicht. In ihr geht das ehrenhafte Bewußtsein dafür verloren, daß die Subsistenz durch die Arbeit zu gewinnen sei. Diesen Armen muß durch die Allgemeinheit aufgeholfen werden, und dabei soll die bürgerliche Gesellschaft die Rolle der allgemeinen Familie spielen. Die private Hilfe der „Moralität" hängt zu sehr von Zufälligkeiten ab. Man könnte durch öffentliche Stiftungen den Armen eine Lebensgrundlage sichern. Aber leben ohne zu arbeiten ist gegen das Prinzip der bürgerlichen Gesellschaft; denn Nichtarbeiten hebt die Selbständigkeit des Individuums auf. Andererseits, wenn gearbeitet wird, häufen sich Reichtümer einseitig an. Das Ergebnis wäre also Armut und Pöbel. Die bürgerliche Gesellschaft bleibt trotz ihrer Reichtümer arm.[87]

Durch diese Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinaus getrieben. Sie sucht bei anderen Völkern Erweiterung für ihre Subsistenzmöglichkeiten. Dieser Prozeß erweitert den Zusammenhang zwischen den Völkern und ermöglicht die Kolonisation. Auf diese Weise schafft sich die bürgerliche Gesellschaft für ihren Arbeitsfleiß ein neues Feld.

Es ist sittlich notwendig, daß man dem einzelnen neben seiner Privatbeschäftigung auch eine allgemeine Tätigkeit gewährt. Der Staat reicht für diesen Zweck nicht mehr aus.

87. Vgl. Grundlinien der Philosophie des Rechts § 239—245.

Dieses Allgemeine findet der einzelne in der Korporation. Indem der einzelne für sich sorgt, handelt er auch für die anderen. Das genügt aber nicht. „Zu einer gewußten und denkenden Sittlichkeit kommt der Einzelne erst in der Korporation."[88] Das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft wird nach seiner besonderen Geschicklichkeit Mitglied einer Korporation. Von den drei Ständen ist der Gewerbestand für die Korporation am meisten geeignet, weil er mehr nach der Seite der Besonderheit gerichtet ist. Die Korporation hat das Recht, ihre eigenen Interessen zu wahren. Das tut sie, indem sie Mitglieder aufnimmt, diese ausbildet und unterstützt. Die Korporation hat also für ihre Mitglieder eine zweite Familie zu sein. In der Korporation hat die Familie ihren festen Boden und ihre Sicherung. Andererseits hat das Mitglied der Korporation in seinem Stande seine Ehre, weil es für den uneigennützigen Zweck dieses Ganzen sich einzusetzen hat. Wenn er nicht Mitglied eines Standes ist, ist der einzelne ohne Standesehre. Das ist die sittliche Seite der Korporation. Die Korporation bildet neben der Familie die zweite Wurzel des Staates.[89]

Die Familie enthält die Momente der subjektiven Besonderheit und der objektiven Allgemeinheit in substantieller Einheit. Die bürgerliche Gesellschaft dagegen enthält die Besonderheit der Bedürfnisse und die rechtliche Allgemeinheit. Wenn der Geist der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft innerlich vereinigt werden, dann erscheint das besondere Wohl als Recht.[90]

Der Zweck der Korporation ist aber noch beschränkt. Sie hat ihre Wahrheit in dem an und für sich allgemeinen Zweck und in dessen absoluter Wahrheit. So geht die bürgerliche Gesellschaft in den Staat über.[91] Wesentliche Grundlagen des Staates bleiben die Familie und die bürgerliche Gesellschaft. In der Entwicklung der bürgerlichen Gesellschaft gewinnt die sittliche Substanz ihre unendliche Form. „In der Wirklichkeit ist darum der Staat überhaupt vielmehr das Erste, innerhalb

88. a. a. O. § 255 Zus.
89. a. a. O. § 255.
90. ebenda.
91. a. a. O. § 256.

dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet, und es ist die Idee des Staates selbst, welche sich in diese beiden Momente dirimiert."[92] Der Staat ist aber die Wirklichkeit der sittlichen Idee.

Die bürgerliche Gesellschaft Hegels ist nicht die Gesellschaft als solche; sie ist ein Produkt der Neuzeit. Sie ist die Gesellschaft des 18. und 19. Jahrhunderts mit überwiegend wirtschaftlichen Interessen. „Die Schöpfung der bürgerlichen Gesellschaft gehört übrigens der modernen Welt an, welche allen Bestimmungen der Idee erst ihr Recht widerfahren läßt."[93]

5. *Anwendung.*

Die Philosophie hat das Vernünftige zu ihrem Gegenstand. Sie erfaßt das Gegenwärtige und das Wirkliche, stellt aber nicht konstruktiv ein Jenseitiges auf im Sinne einer Forderung, denn nichts als „die Idee" ist wirklich. Jede Epoche besitzt einen Sinn, d. h. jeder Zeit wohnt das Zeitlose inne. Eben dieses Ewige in der Zeit aufzufassen, ist die Aufgabe der Philosophie. Es kommt also darauf an, „in dem Schein des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen."[94] Das Vernünftige tritt in unendlich mannigfaltigen Verhältnissen in die äußere Existenz. Dieses unendliche und äußerliche Material und seine Regulierung ist nicht Gegenstand der Philosophie. Wenn die Philosophie versucht, sich in die unendliche Menge von Gegenständen einzumischen, dann unternimmt sie etwas, was sie gar nicht angeht. „Guten Rat darüber zu erteilen, kann sie (die Philosophie) sich ersparen."[95] Die Philosophie ist keine Besserwisserei; sie hat die Aufgabe, zu begreifen, was ist; denn was ist, ist vernünftig. Der Philosoph erfaßt seine Zeit in Gedanken. Er ist ein Sohn seiner Zeit und kann seine Zeit nicht überspringen. Wenn die Philosophie aus ihrer Zeit hinausgeht, dann wird sie konstruktiv. Es wird damit eine Welt gebaut, wie sie sein soll, aber nicht wie

92. ebenda.
93. a. a. O. § 182 Zus.
94. Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede S. 14.
95. ebenda.

sie ist. Eine derartige Welt besteht nur im Meinen des Philosophen. Eine solche Konstruktion ist ein Abstraktum, welches nicht von vorhandener Wirklichkeit redet und als solche nicht zum Begriffe befreit ist. Man muß sich mit der Gegenwart begnügen. Die vernünftige Einsicht in sie allein versöhnt uns mit der Wirklichkeit. Wenn wir den Geist in Begriffe fassen, befreien wir uns in der Gegenwart. Eben diese Freiheit ist das Ziel der geistigen Entwicklung. Durch Erkennen der Gesetze sind wir frei. Die wahre Philosophie führt uns zu Gott.

Zum Belehren, wie die Welt sein soll, kommt die Philosophie immer zu spät. „Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat."[96] Die Philosophie kann die Welt in ihrer Substanz erst erfassen, wenn diese zur Reife der Wirklichkeit gelangt ist. „Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug."[97]

96. a. a. O. Vorrede S. 17.
97. ebenda.

II. Auguste Comte.

1. Methode.

Im Gegensatz zu Hegel, der der Kraft des spekulativen Denkens Vertrauen schenkt, hält Comte sich allein an beobachtete Tatsachen. Alles Fragen und Streben nach dem Wesen und den ersten Ursachen und letzten Zwecken der Dinge ist für ihn absurd. Für die positive Philosophie sind «tous les phénomènes comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte précise et la réduction au moindre nombre possible sont le but de tous nos efforts, en considérant comme absolument inaccessible et vide de sens pour la recherche de ce qu'on appelle les causes, soit premières, soit finales».[1] Es ist allein sinnvoll, nach dem gesetzmäßigen Zusammenhang der Erscheinungen zu forschen und sich dazu rein auf die Erfahrung einzuschränken.

Das Verlangen nach Erkenntnis erwächst aus dem praktischen Bedürfnis, in die äußere Welt einzugreifen und ihrer Herr zu werden. Dazu bietet eine entwickelte Erkenntnis eine höchst vollkommene Handhabe. Ein Hauptproblem, das die äußere Welt stellt, ist die Reorganisation der menschlichen Gesellschaft. Die Quelle der gesellschaftlichen Unordnung findet Comte in der geistigen Anarchie, und so meint er, es sei die Festigkeit der Ansichten die erste Bedingung der sozialen Ordnung. Infolgedessen müssen die Geister gemeinsame Prinzipien haben. «Tant que les intelligences individuelles n'auront pas adhéré par un assentiment unanime à un certain nombre d'idées générales capables de former une doctrine sociale commune, on ne peut se dissimuler que l'état des nations restera, de toute nécessité, essentiellement révolutionnaire, malgré tous les palliatifs politiques qui pourront être adoptés, et ne comportera réellement que des institutions provisoires.»[2] Die Reformen, die Comte verlangt, können nach seiner Auffassung nur mit der

1. Cours de philosophie positive I, S. 16.
2. a. a. O. I, S. 41.

„positiven Philosophie" durchgeführt werden, welche «peut être considérée comme la seule base solide de la réorganisation sociale».[3] Diese Philosophie hat sich in den letzten zwei Jahrhunderten auf allen Wissenschaftsgebieten sehr gut bewährt. «Seule elle a été, depuis une longue suite de siècles, constamment en progrès.»[4] Ein Grundsatz des positiven Geistes behauptet, daß die Naturgesetze auch das Gesamtgebiet des menschlichen Lebens beherrschen: Der Mensch mit seinem geselligen Leben fällt unter die Naturentwicklung. Er ist nichts anderes als die höchste Spitze ein und derselben Naturentwicklung.

Die Menschheit gelangt erst nach einer langen Entwicklung zu der Einsicht, daß es für uns nur Erscheinungen gibt und daß darin unsere einzige Aufgabe besteht, die Gesetze der Erscheinungen zu erforschen, daß hingegen die metaphysischen Gehalte, die hinter jenen Erscheinungen stehen, für unsere Erkenntnis unzugänglich sind. Bevor der Mensch zu dieser Erkenntnis kommt, durchläuft der Intellekt nach dem Dreistadiengesetz einen Entwicklungsgang, der zugleich das Prinzip seiner Geschichte ist. Dieses Comtesche Gesetz besagt, daß die Menschheit auf allen Gebieten ihres Wissens aufeinander folgend drei Stadien durchzumachen hat, und zwar sind dies der Reihe nach das theologische, das metaphysische und das positive Stadium. Diese müssen notwendig durchlaufen werden, damit der Intellekt mündig werde.

Im theologischen Stadium, welches mehr vorbereitend ist, untersucht der menschliche Geist das Wesen und die innere Natur der Dinge und strebt nach der Erkenntnis der ersten und letzten Ursachen der Erscheinungen, also nach absoluter Erkenntnis. Die Erscheinungen werden erklärt aus übernatürlichen Kräften.

Das zweite, metaphysische Stadium spielt mehr eine Rolle des Übergangs. Es ist nur vorübergehend und auflösend. Dieses Stadium bedient sich derselben Methode wie das voraufgehende, nur in einer gewissen Wandlung. An Stelle der übernatürlichen

3. a. a. O. I, S. 40.
4. a. a. O. I, S. 42.
5. a. a. O. I, S. 8.

Mächte treten die Entitäten, Gedankendinge, wie Substanz usw., auf. Die Entitäten wohnen den Dingen inne.

Das positive Stadium ist das eigentliche Ziel der Entwicklung und besitzt endgültigen Wert. Hier verzichtet der Mensch auf die unlösbaren Fragen; er strebt nicht mehr nach den letzten Ursachen, sondern begnügt sich mit der Feststellung der gesetzmäßigen Zusammenhänge an den Erscheinungen, und zwar mit der Feststellung ihrer «relations invariables de succession et de similitude».[6] Die Gesetze werden durch den Gebrauch der Vernunft und der Beobachtung gefunden. Die Idee der Unwandelbarkeit der Naturgesetze bildet dabei das Grunddogma.[7] Die wesentliche Umwälzung besteht also darin, daß man auf die Geheimnisse der Dinge verzichtet und sich auf die beobachteten Erscheinungen beschränkt und deren Gesetze aufdecken will. Dieser Entwicklungsgang des menschlichen Geistes war notwendig. Der Intellekt ist seiner Natur nach nicht fähig, sich auf einmal der positiven Methode zuzuwenden. Der Mensch gelangt zum endgültigen positiven Stadium «par degrés presque insensibles».[8] Das Gesetz der drei Stadien bildet die Grundlage des positiven Systems. Die Möglichkeit der „logischen Einheit" kann nur durch dieses Gesetz der intellektuellen Entwicklung der Menschheit gesichert werden.

Die materielle Entwicklung der Gesellschaft weist eine Parallelität mit der intellektuellen Entwicklung auf. Dem theologischen Stadium entspricht das militärische Regiment, dem metaphysischen Stadium die Herrschaft der Juristen und endlich dem positiven Stadium die Epoche der Industriellen.

Seine Ergänzung findet das Dreistadiengesetz in der Lehre von der Hierarchie der Wissenschaften. Diese will nicht so sehr eine Rangordnung nach Sachgebieten leisten, als vielmehr sich bewähren im Fortgange der geschichtlichen Entwicklung, und zwar derart, daß diese einmal aufgestellte Rangordnung in der Bewegung durch die beschriebenen Stadien jeweils erhalten bleibt. «... je ne dois pas négliger d'indiquer d'avance, comme une propriété essentielle de l'échelle encyclopédique que je vais

6. a. a. O. I, S. 9 f.
7. Discours sur l'esprit positif S. 27.
8. Cours I., S. 15.

proposer, sa conformité générale avec l'ensemble de l'histoire scientifique.»[9] Deshalb zeigt uns die Rangordnung der Wissenschaften den Grad der Positivität aller Wissensgebiete.

Die Einteilung der Wissenschaften soll sich nach der tatsächlichen Abhängigkeit der zusammengehörigen Erscheinungen richten, und zwar sollen die beobachteten Vorgänge unter einige natürliche Hauptbegriffe untergeordnet werden. «Cet ordre est déterminé par le degré de simplicité, ou ce que revient au même, par le degré de généralité des phénomènes, d'où résulte leur dépendance successive . . .»[10] Das Maß der Allgemeinheit und der Einfachheit ist also das Prinzip der wissenschaftlichen Hierarchie. Um eine „natürliche und positive Hierarchie der Wissenschaften" aufzustellen, muß man mit den einfachsten Erscheinungen anfangen und dann allmählich zu den komplizierteren übergehen. Hiernach lautet die Formel der Hierarchie der Wissenschaften folgendermaßen: Mathematik, Astronomie, Physik, Chemie, Biologie und Soziologie.[11] Der Fortschritt des menschlichen Wissens vollzog sich tatsächlich nach dieser Reihenfolge. Das Zustandekommen einer Wissenschaft hängt davon ab, daß zuvor die rangfrühere Wissenschaft entwickelt sei. «on conçoit, en effet, que l'étude rationelle de chaque science fondamentale, exigeant la culture préalable de toutes celles qui la précèdent dans notre hiérarchie encyclopédique, n'a pu faire de progrès réels et prendre son véritable caractère, qu'après un grand développement des sciences antérieures relatives à des phénomènes plus généraux, plus abstraits, moins compliqués et indépendants des autres.»[12] Je allgemeiner, abstrakter und einfacher eine Wissenschaft ist, desto exakter und positiver ist sie. So ist die Mathematik, als die abstrakteste und die allgemeinste Wissenschaft, zugleich die Grundlage aller anderen Wissenschaften. Wenn man das Prinzip der Hierarchie der Wissenschaften betrachtet, ergibt sich als Ideal: Die Befreiung von den Einflüssen der Theologie und der Metaphysik und eine daraus folgende immer fortschreitende Hinwendung zur

9. a. a. O. I, S. 66.
10. a. a. O. I, S. 68.
11. a. a. O. I, S. 88.
12. a. a. O. I, S. 77.

unmittelbaren Wirklichkeit und deren Gesetzlichkeit, d. h. zu immer ausgeprägterer Positivität. Um die logische Einheit zu vervollkommnen, muß die Positivität alle Wissensgebiete durchdringen. Zu diesem Zweck ist außer der Positivität der einzelnen Wissenschaftsgebiete „ein spezielles Studium der wissenschaftlichen allgemeinen Sätze" erforderlich.[13] Obwohl die „spécialisation" in einzelnen wissenschaftlichen Gebieten sich am Anfang gut bewährt hatte, führte sie in der modernen Zeit zu einer Zersplitterung der menschlichen Kenntnisse. Das Studium der wissenschaftlichen Allgemeinheiten beseitigt dieses Übel, das bisher die Einzelwissenschaften voneinander getrennt hatte, und stellt die neue Form der geistigen Arbeitsteilung dar. Diese Einheit innerhalb des allgemeinen Systems der Wissenschaften herzustellen, ist die Aufgabe der positiven Philosophie.[14] So wird die Philosophie zur methodischen Grundlage der Einzelwissenschaften.[15]

2. *Der Ort der Soziologie im System.*

Auch die Soziologie wird von Comte den gesamten anderen Wissenschaften untergeordnet. Daraus ergibt sich, daß sie notwendig denselben Regeln unterliegt wie die übrigen Wissenschaften. Infolge der Nichtbeachtung dieser Notwendigkeit konnten die sozialen Fragen bis jetzt nicht positiv behandelt werden. Die Soziologie verwendet dieselbe Methode wie die anderen Wissenschaften, nur ihr Gegenstand ist ein anderer.

Die Sozialwissenschaft hat zu ihrem Gegenstand das Studium der Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens. Das soziale Leben wird aber von Menschen getragen und verläuft jeweils in einem Milieu. Das Studium des sozialen Lebens setzt also die Beziehung zwischen der Menschheit, als Träger der Erscheinung, und dem Milieu voraus. Folglich steht die Sozialwissenschaft einerseits mit der Biologie andererseits mit den anorganischen Wissenschaften in Verbindung. Daß die Soziologie von der Biologie abhängig ist, ist nach Comte eine allgemein be-

13. a. a. O. I, S. 27.
14. a. a. O. I, S. 29.
15. Vgl. Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme S. 391.

kannte Sache; daß sie aber unabhängig ist von der Psychologie, das steht für Comte deshalb fest, weil es für ihn überhaupt keine selbständige Psychologie gibt. «Il est sensible, en effet, que, par une nécessité invincible, l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepté les sciences propres. Car, par qui serait faite l'observation?»[16]

Die Soziologie darf der menschlichen Natur nicht widersprechen; man darf weder vom Ideal des absolut guten oder absolut schlechten Menschen ausgehen.[17] Nach dem Gesetz von der Hierarchie der Wissenschaften muß erst die Biologie entwickelt sein, damit überhaupt die Soziologie begründet werden kann. Doch läßt diese sich nicht auf die Biologie zurückführen; denn das soziale Leben hat seine eigenen Gesetze, und man kann von der Biologie allein her die sozialen Gesetze keineswegs verstehen. Es erweist sich daher die Einführung einer der Soziologie eigentümlichen „historischen Methode" als notwendig.

Nun steht der Mensch keineswegs nur in einer organischen Welt, sondern er ist in mannigfachen Beziehungen abhängig von anorganischen Kräften in seiner Umwelt. Da diese aber einen entscheidenden Faktor für die Vergesellschaftung des Menschen bildet, hat die Soziologie sich mit den Resultaten jener Wissenschaften, die die anorganische Welt erforschen, zu befassen.[18]

Nach zwei Richtungen hin sind die Beziehungen der anorganischen Wissenschaften zur Soziologie ins Auge zu fassen. Einmal führen die Resultate der anorganischen Wissenschaften zu weitgehenden Umweltveränderungen, die ihrerseits weiter wirken auf die Vorgänge der Vergesellschaftung; und zweitens erfährt die Sozialwissenschaft von seiten der anorganischen Wissenschaften unmittelbar neue Gesichtspunkte und Antriebe, deren Wirksamkeit gegenüber der Soziologie auf der relativ vorgerückten Positivität der anorganischen Wissenschaften beruht. Umgekehrt hat nun die Soziologie ihrerseits notwendigerweise Einfluß auf die anderen Wissenschaften, denn alle wissenschaft-

16. Cours I, S. 31.
17. a. a. O. IV, S. 344.
18. a. a. O. IV, S. 352.

lichen Untersuchungen «... en tant que travaux humains, doivent être, de toute nécessité, profondément subordonnées à la vraie théorie générale du développement de l'humanité».[19]

Insofern also ist die Soziologie allen anderen Wissenschaftsgebieten vorgeordnet. «En effet, la fondation de la physique sociale complétant enfin le système des sciences naturelles ...»[20] Soziologie bedient sich der Methoden aller anderen Wissenschaften, insbesondere ist ihr aber eigentümlich die historische Methode.[21] Diese erweist sich wiederum auch als brauchbar in den anderen Wissenschaften; denn der historische Gesichtspunkt ist in jeder Wissenschaft durchzuführen. Jede Wissenschaft für sich durchläuft eine je gleiche Entwicklung und ist dabei einer je gleichen Gesetzlichkeit unterworfen. «... il est clair que le principe fondamental de la saine philosophie consiste nécessairement dans l'assujettissement continu de tous les phénomènes quelconques, inorganiques ou organiques, physiques ou moraux, individuels ou sociaux, à des lois rigoureusement invariables ...»[22]

So hat die Sozialwissenschaft die Führung und steht an der Spitze der Hierarchie der Wissenschaften.[23] Sie ist aber noch relativ unausgebildet, während die anderen Wissenschaften ihre spezifische Form mehr oder weniger endgültig gefunden haben. Während die übrigen Wissenschaften alle vorbereitend sind, bildet die Sozialwissenschaft den Abschluß der geistigen Entwicklung. Durch sie verwirklicht sich das Ideal der Allgemeinheit der positiven Methode.

3. *Die Erweiterung des Begriffs Gesellschaft.*

An der gesellschaftlichen Unordnung ist nach Comte vor allen Dingen die geistige Anarchie schuld. In diesem Falle fehlt nämlich dem gesellschaftlichen Leben das regulierende, geistige Prinzip. «... il n'existe point encore de principes susceptibles

19. a. a. O. IV, S. 371.
20. a. a. O. I, S. 23.
21. a. a. O. IV, S. 376.
22. a. a. O. VI, S. 607.
23. a. a. O. IV, S. 378.

de réaliser enfin la convergence fondamentale des intelligences; et jusqu'à leur avènement, ce désordre doit inévitablement persister.»[24] Durch die Revolution ging die geistige Einheit der Gesellschaft verloren. Augenblicklich besteht die erste und höchste Aufgabe darin, die geistige Einheit wiederherzustellen. Diese Aufgabe kann nur durch die Verallgemeinerung des positiven Geistes erfüllt werden. «... la philosophie positive, convenablement complétée, est seule capable de présider réellement aujourd'hui à la réorganisation finale des sociétés modernes.»[25] Der positive Geist fehlt aber gerade im sozialen Leben, obwohl er die meisten Einzelwissenschaften schon beherrscht. Das soziale Leben wird immer noch von den theologischen und metaphysischen Dogmen belastet. Die theologischen und die metaphysischen Erklärungsweisen lassen sich aber mit dem positiven Geist nicht versöhnen. Eine Rückkehr zu den alten und schon veralteten Dogmen ist unmöglich. Zur Herstellung der logischen Einheit bleibt als Ausweg nichts anderes übrig, als „den positiven Geist" auch in den sozialen Bereich einzuführen, der sich auf den anderen Wissensgebieten als einzig wertvoller Geist schon bewährt hat.[26] «Tant qu'il (l'esprit positif) ne s'est point élevé jusqu'au degré sociologique, seul terme naturel de son éducation décisive, il n'a pu suffisamment parvenir à des vues vraiment d'ensemble, propres à lui conférer le droit et le pouvoir de constituer enfin une véritable philosophie moderne ...»[27] Nachdem aber diese Bedingung erfüllt ist, kann nichts die Vollendung einer Erneuerung hindern, die schon so lange vorbereitet worden ist. So sind die Hoffnungen von Bacon und Descartes verwirklicht.[28] Die Einführung des positiven Geistes in das Gebiet der gesellschaftlichen Erscheinungen wird die Herstellung der logischen Einheit ermöglichen und die Herrschaft einer einzigen Methode im menschlichen Gesamtwissen aufrichten.[29] Die Soziologie allein kann angesehen werden als eine

---

24. Cours IV, S. 91.
25. a. a. O. IV, S. 132 unten.
26. a. a. O. IV, S. 136.
27. a. a. O. VI, S. 592 f.
28. a. a. O. VI, S. 593.
29. a. a. O. IV, S. 136.

Wissenschaft, «exempte de faiblesse comme d'inconséquence, embrassant, d'un point de vue suffisamment élevé, l'ensemble de la question sociale ...»[30] Die soziale Physik schließt alle Wissenschaften in sich ein, liefert Prinzipien der Moral und der Politik. Alle Wissenschaften sind ein Produkt der menschlichen Entwicklung und insofern ein soziales Phänomen. «... la philosophie sociologique, ... doit aujourd'hui directement aspirer à la souveraineté intellectuelle, sauf l'indispensable condition, que j'ose dire désormais suffisamment accomplie, d'une véritable positivité; puisque toutes nos spéculations quelconques peuvent être réellement envisagées comme autant de résultats nécessaires de l'évolution spéculative de l'humanité ...»[31] «On ne doit plus alors concevoir, au fond, qu'une seule science, la science humaine, ou plus exactement sociale, dont notre existence constitue à la fois le principe et le but ...»[32] Die soziale Physik bildet den Schlußstein und den Endzweck der wissenschaftlichen Entwicklung und darum setzt sie die vorherige Ausbildung der anderen Einzelwissenschaften voraus. Da die soziale Physik die Menschheit als solche zum Gegenstand hat und alles Wissen ein soziologisches Phänomen ist, erhält die Sozialwissenschaft damit den Charakter der universellen Wissenschaft wie die Philosophie. «... la science sociale n'est pas seulement la plus importante de toutes; mais elle fournit surtout l'unique lien, à la fois logique et scientifique, que comporte désormais l'ensemble de nos contemplations réelles.»[33] Der soziologische Geist ist «seule susceptible, à tous égards, de diriger désormais, avec une véritable efficacité, l'essor universel et continu des spéculations réelles».[34]

Der Aufbau der sozialen Physik erfolgt unter dem dynamischen Gesichtspunkt, weil der Fortschritt das wesentlichste Prinzip der menschlichen Gesellschaft ist. Unter diesem Gesichtspunkt war die französische Revolution ein unbedingt erforderlicher Anstoß «à la fondation de la science sociale, afin

30. a. a. O. IV, S. 137.
31. a. a. O. VI, S. 553/4.
32. Discours sur l'esprit positif S. 38.
33. Politique positive I, S. 2.
34. Cours VI, S. 554.

de mettre en évidence la vraie notion générale du progrès humain, qui lui sert de base nécessaire, et qui ne pouvait autrement prévaloir».[35]

Neben dem stetigen Fortschritt gilt auch die gesellschaftliche Harmonie und Ordnung als Ziel. «L'amour pour principe, l'ordre pour base, le progrès pour but», das ist der leitende Gedanke der endgültigen Lebensgestaltung, welche die positive Philosophie schaffen will.[36]

Mit dem Prinzip der Ordnung befaßt sich die soziale Statik und mit dem des Fortschritts die soziale Dynamik. Von diesen zwei Hauptteilen der Sozialwissenschaft ist die soziale Dynamik der weitaus wichtigere und umfassendere Teil.

4. Der Inhalt der Lehre von der Gesellschaft.

Die soziale Statik.

Die soziale Statik untersucht die Daseinsbedingungen des sozialen Lebens, und zwar das Individuum, die Familie und die Gesellschaft. Das Prinzip der sozialen Statik besteht im Consensus, das heißt in der gegenseitigen, engen Abhängigkeit der Glieder des sozialen Organismus. Jedes soziale Element ist solidarisch mit den übrigen.

Das Individuum besitzt eine instinktive Fähigkeit zur Vergesellschaftung. Dafür ist der wissenschaftliche Nachweis schon erbracht worden. Die Bindung des Individuums an das gesellschaftliche Leben geschieht spontan. Die „sociabilité", das ist die Anlage zur Vergesellschaftung, steckt im Menschen als naturgegebene; sie ist bei ihm von vornherein vorhanden. Von diesem Standpunkt aus, den auch die Lehre vom Naturrecht sich zu eigen macht, behauptet Comte, daß der einzelne sich an das gesellschaftliche Leben nicht aus Nützlichkeitsgründen bindet. «... une simple considération de philosophie sociologique, ..., suffirait à mettre directement en évidence la haute irrationalité nécessaire de l'étrange doctrine qui fait uniquement dériver l'état social de l'utilité fondamentale que l'homme en retire pour

35. Polit. pos. I, S. 60.
36. a. a. O. I, S. 321.

la satisfaction plus parfaite de ses divers besoins individuels. Car cette incontestable utilité, quelque influence qu'on lui suppose, n'a pu réellement se manifester qu'après un long développement préalable de la société . . .»[37]

Erst durch seine sozialen Neigungen gelangt der Mensch zu Harmonie und Glück. Trotzdem machen sich bei dem Menschen egoistische Triebe bemerkbar und Abneigung gegen Arbeit. Hier liegt der Keim zur Erhaltung und Verbesserung des gesellschaftlichen Lebens. „Cette double opposition nous indique déjà le véritable germe scientifique de la lutte fondamentale, dont nous devrons bientôt considérer le développement continu, entre l'esprit d'amélioration, le premier nécessairement inspiré surtout par les instincts purement personnels, et le second par la combinaison spontanée de l'activité intellectuelle avec les divers instincts sociaux.»[38]

Die Grundlage der sozialen Einheit bildet die Familie.[39] Diese „elementare Wurzel der sozialen Ordnung" darf aber nicht bloß im psychologischen Sinne betrachtet werden. Sie bildet den Keim des sozialen Organismus überhaupt. Der Familiensinn ist das Fundament des Gemeinsinnes.[40] Die Familie ist die Vermittlerin zwischen dem Individuum und der Gesellschaft und ein «lien naturel de la personnalité à la sociabilité».[41] Der einzelne lernt erst in der Familie aus sich herauszutreten und in den anderen zu leben. «C'est surtout par les affections de famille que l'homme sort de sa personnalité primitive, et qu'il peut s'élever convenablement à la sociabilité finale.»[42] Die Verfassung der Familie unterliegt tiefen Wandlungen im Laufe der Zeit. Aber diesen gegenüber bleiben die folgenden beiden Verhältnisse immer fest: Die Unterordnung der Geschlechter und die der Lebensalter. Die Frau ist nach ihrer biologischen und sozialen Struktur dem Mann unterworfen. Die Gefühle überwiegen bei ihr. Die Frauen haben die Aufgabe, durch Entfaltung der Ge-

37. Cours IV, S. 385.
38. a. a. O. IV, S. 397.
39. a. a. O. IV, S. 402.
40. a. a. O. IV, S. 400.
41. Polit. pos. I, S. 94.
42. ebenda.

selligkeitstriebe die rationale Art der Männer zu mäßigen. Die Unterordnung der Kinder unter die Eltern ist natürlich und unwiderstehlich. Der erste Begriff der „perpétuité sociale" geht von der Familie aus, weil sie die Zukunft an die Vergangenheit knüpft.[43] Die Familie dient als Vorschule zur Gesellschaft. Als „l'école éternelle de la vie sociale" bildet sie eine notwendige Vorbereitung und einen Übergang zum sozialen Leben.[44] In ihr lernt man gehorchen und befehlen. Die Familie ist nicht nur als ein Element der Gesellschaft zu betrachten, sondern auch «comme le premier type naturel de sa constitution radicale».[45]

Die Gesellschaft besteht nicht aus den Individuen, sondern aus den Familien.[46] «Un système quelconque devant nécessairement être formé d'éléments qui soient essentiellement homogènes, l'esprit scientifique ne permet point de regarder la société humaine comme étant réellement composée d'individus. La véritable unité sociale consiste certainement dans la seule famille, au moins réduite au couple élémentaire qui en constitue la base principale.»[47] Das Wunderbare bei der Gesellschaft ist gerade dieses, daß trotz der Verschiedenheit der Talente und Charaktere die einzelnen bereit sind, dieselbe Entwicklung mitzumachen, und zwar ohne vorherige Vereinbarung und ohne ihr Wissen. Die meisten Individuen meinen sogar dabei nur ihren persönlichen Trieben zu gehorchen.[48]

Wenn die Gesellschaft auch aus den Familien besteht, so ist sie doch keine Summation der Familien. Sie unterscheiden sich durch verschiedene Prinzipien untereinander. «Lorsqu'on passe de la considération d'une famille unique à la coordination générale des diverses familles, le principe de la coopération finit nécessairement par prévaloir.»[49] Dieses die Kräfte der ein-

43. Cours IV, S. 413.
44. a. a. O. IV, S. 411.
45. a. a. O. IV, S. 416.
46. a. a. O. IV, S. 417.
47. a. a. O. IV, S. 398.
48. a. a. O. IV, S. 417 f. Auch bei Hegel so: „Die Einzelnen glauben, ihre Ziele verfolgt zu haben, doch befriedigen sie dabei auch das Allgemeine."
49. a. a. O. IV, S. 421.

zelnen vereinigende Zusammenwirken geschieht durch die Arbeitsteilung. Diese bildet den Hauptzug des sozialen Lebens. „La spécialisation des travaux, ... constitue le principe élémentaire de la société générale.»[50] Bei der Familie existiert noch keine Arbeitsteilung, denn die Zahl ihrer Mitglieder ist klein und eine Teilung der Arbeiten widerspricht dem Geist der Familie. Die Familie ist mehr als ein bloßes gesellschaftliches Gebilde; sie ist vielmehr eine wahre Vereinigung, deren Charakter in erster Linie moralisch ist. Das geistige Motiv tritt bei der Familie mehr zurück; sie befriedigt mehr die sympathisierenden Instinkte ihrer Mitglieder. «Il est incontestable que l'ensemble des relations domestiques ne correspond point à une association proprement dite, mais qu'il compose une véritable union, en attribuant à ce terme toute son énergie intrinsèque. A raison de sa profonde intimité, la liaison domestique est donc d'une tout autre nature que la liaison sociale. Son vrai caractère est essentiellement moral, et très accessoirement intellectuel.»[51] Dagegen liegt in der Gesellschaft das Verhältnis umgekehrt. Hier herrscht das Gefühl des Zusammenwirkens oder anders ausgedrückt: die gemeinsame Arbeit vor, und die sympathisierenden Instinkte können kein Band mehr abgeben. Während das häusliche Leben unter der Vorherrschaft der sympathisierenden Instinkte steht, stellt das gesellschaftliche Leben die Entfaltung geistiger Einflüsse dar. Der Aufbau der Gesellschaft ergibt sich vornehmlich aus der Arbeitsteilung. Die Gesellschaft gewinnt erst eine feste und dauernde Existenz, wenn die Arbeitsteilung bis zu einem bestimmten Grad und zur Regelmäßigkeit fortgeschritten ist. Je komplizierter die Gesellschaft zusammengesetzt ist, desto spezifizierter wird die Arbeitsteilung. Doch kann man die Vergesellschaftung noch nicht allein aus dem Prinzip der Arbeitsgemeinschaft ableiten. Diesen Fehler hat die metaphysische Philosophie begangen. Im Gegenteil, es ist vielmehr klar, «que la coopération, bien loin d'avoir pu produire la société, en suppose nécessairement le préalable établissement spontané».[52] Diese Be-

50. a. a. O. IV, S. 419.
51. a. a. O. IV, S. 419.
52. a. a. O. IV, S. 421.

hauptung aber ist ein schwerer Irrtum, der dadurch entstanden ist, daß man das häusliche Leben mit dem sozialen verwechselte. Die Familie ist eine natürliche Ordnung, weil sie von Natur bestimmt ist. Die Gesellschaftsordnung ist dagegen künstlich und unvollkommen.[53]

Da die Gesellschaft mit der Arbeitsteilung anfängt, muß ihre Untersuchung von dem Prinzip dieses Vorganges ausgehen. Der Charakter der Gesellschaft wird von diesem Prinzip bestimmt. Aber ihre Begründung und Aufrechterhaltung kann nicht geschehen »sans la participation préalable et permanente de l'instinct sympathique, déstiné, en outre, à répandre sur tous les actes de la vie sociale un indispensable charme moral».[54]

In der Arbeitsteilung liegen schon die Keime für das Verhältnis der Gesellschaft zur Regierung. Die Arbeitsteilung beschränkt den Verstand und trennt die Einzelinteressen von den allgemeinen. Dadurch entsteht aber die Gefahr der Zersplitterung des sozialen Organismus. «C'est ainsi que le même principe qui a seul permis le développement et l'extension de la société générale menace, sous un autre aspect, de la décomposer en une multitude de corporations incohérentes.»[55] Die Folge davon ist die geistige und die moralische Auflösung. Hier beginnt die Aufgabe der Regierung. Diese ist der Regulator; sie hat jene Auflösung zu hemmen und zu verhindern. Mit der fortschreitenden Verteilung der Arbeiten werden die Unterordnungsgefühle stärker. «Cette répartition graduelle des opérations humaines doit inévitablement établir une subordination élémentaire toujours croissante, qui tend de plus en plus à faire naturellement ressortir le gouvernement du sein de la société elle-même.»[56] Dieses Gesetz bildet die Grundlage der Regierung. Jede Gesellschaft strebt nach einer solchen. Dieses Streben liegt in der Natur des Menschen, der gehorchen und zugleich befehlen will.

---

53. a. a. O. IV, S. 427.
54. a. a. O. IV, S. 422.
55. a. a. O. IV, S. 429.
56. a. a. O. IV, S. 433.

Die soziale Dynamik.

In der Soziologie hat die soziale Dynamik oder die Lehre vom Fortschritt das Hauptgewicht. Während die soziale Statik die Gesetze des gleichzeitigen Bestehens studiert, hat die soziale Dynamik die Gesetze der zeitlichen Folge zum Gegenstand. Die soziale Statik liefert für die praktische Politik die Prinzipien der gesellschaftlichen Ordnung, dagegen die soziale Dynamik die des Fortschritts. Beide unterscheiden sich voneinander ebenso wie die Anatomie von der Physiologie.[57]

Der Fortschritt ist das Hauptphänomen des menschlichen Lebens. Er ist naturbedingt, insofern als der Mensch und die Gesellschaft innerhalb einer tierischen Gesamtentwicklung den Höhepunkt bilden. Die Entwicklung der menschlichen Gattung beruht auf dem Trieb des Menschen, seine Lage zu verbessern, d. h. «toujours développer, à tous égards, l'ensemble de sa vie physique, morale, et intellectuelle».[58] So gibt es eine stete soziale Bewegung, die sich als Stufenfolge im Ganzen der Menschheit darlegt. Diese Tatsache ist nicht zu bestreiten und bildet den elementaren Begriff der sozialen Dynamik.[59] Jeder soziale Zustand muß als Ergebnis des vorangehenden und als die Ursache des nachfolgenden angesehen werden, «selon le lumineux axiome du grand Leibnitz: Le présent est gros de l'avenir».[60] Die Veränderungen im sozialen Leben unterliegen aber einer festen Ordnung und sind nicht willkürlich; sie geschehen nach natürlichen Gesetzen.[61] «Le progrès ne constitue, à tous égards, que le développement de l'ordre.»[62]

Um die Gesetze des Fortschritts festzustellen, muß man die Richtung, die Geschwindigkeit und die Rangordnung der Elemente des Fortschritts prüfen.

Die Richtung des Fortschritts liegt in der wachsenden Abhängigkeit der egoistischen Gefühle von den sozialen Instinkten

---

57. a. a. O. IV, S. 231.
58. a. a. O. IV, S. 262.
59. ebenda.
60. a. a. O. IV, S. 263.
61. a. a. O. IV, S. 266 f.
62. Polit. posit. I, S. 63.

und in der Unterwerfung der Leidenschaften unter die Vernunft. »Le type fondamental de l'évolution humaine, aussi bien individuelle que collective, y est, en effet, scientifiquement représenté comme consistant toujours dans l'ascendant croissant de notre humanité sur notre animalité, d'après la double suprématie de l'intelligence sur les penchants, et de l'instinct sympathique sur l'instinct personnel.»[63] Auf den ersten Blick scheint die Sorge um unsere materielle Existenz und deren Besserung der Hauptzweck des Fortschritts zu sein. Das ist aber nicht der Fall. Im Gegenteil, der Hauptzweck der menschlichen Entwicklung ist die moralische Vervollkommnung, so die Entfaltung der altruistischen Gefühle, die die Grundlage der Vergesellschaftung bilden. Die materielle und die intellektuelle Entwicklung sind nur Etappen zu der endgültigen sittlichen Vervollkommnung. «Telle est donc l'échelle fondamentale du perfectionnement humain, d'abord matériel, puis physique, ensuite intellectuel, enfin et surtout moral.»[64]

Die Geschwindigkeit des Fortschritts hängt einerseits vom menschlichen Organismus, andererseits von den Einflüssen der Umgebung ab. Wenn eine Veränderung in diesen Einflußsphären einträte, so würde unsere Entwicklung beschleunigt oder verlangsamt werden; «en imaginant, par exemple, que notre appareil cérébral offrît une moindre infériorité anatomique de la région frontale, ou que notre planète devînt plus grande ou mieux habitable, etc.».[65] Die Lebensdauer und der Zuwachs der Bevölkerung können gleichfalls als Faktoren der Geschwindigkeit des Fortschritts gezählt werden; sie sind aber von sekundärer Bedeutung.

Trotz der gegenseitigen Abhängigkeit der sozialen Elemente des Fortschritts ist eines von diesen in führender Stellung und gibt den Anstoß zur weiteren Entwicklung. Welches Element ist dieses?

Nach Comte müssen wir die intellektuelle Entwicklung als die Grundlage der menschlichen Entwicklung betrachten.[66]

---

63. Cours VI, S. 721.
64. Polit. posit. I, S. 109.
65. Cours IV, S. 448.
66. a. a. O. IV, S. 459.

«Dans tous les temps, . . ., on a toujours reconnu, . . ., l'histoire de la société comme étant surtout dominée par l'histoire de l'esprit humain.»[67] In allen geschichtlichen Betrachtungen wird deshalb die allgemeine Geschichte des menschlichen Geistes die Führung haben. Um die soziale Dynamik zu erforschen, müssen festgestellt werden «les lois naturelles propres à la marche inévitable de l'esprit humain».[68]

Das der intellektuellen Entwicklung eigentümliche Gesetz ist das Dreistadiengesetz. Dieses ist das Bewegungsgesetz der sozialen Dynamik. Es ist allgemein gültig und bis jetzt von keiner Seite widerlegt worden.

5. *Anwendung.*

Der Mensch untersucht die Erscheinungen, um auf sie einwirken zu können. «L'ordre naturel résulté, en chaque cas pratique, de l'ensemble des lois des phénomènes correspondants, doit évidemment nous être d'abord bien connu pour que nous puissions ou le modifier à notre avantage, ou du moins y adapter notre conduite.»[69] Es besteht zwischen der Wissenschaft und der Praxis folgendes Verhältnis: «science, d'où prévoyance; prévoyance, d'où action.»[70] Die Wissenschaft soll die Grundlage für das vernünftige Handeln liefern: «C'est surtout comme base nécessaire de toute action rationelle que la science réelle a été jusqu'ici universellement goûtée; et cette attribution permanente conservera toujours une valeur vraiment fondamentale.»[71] Also das Voraussehen, welches bildet «le principal caractère de la vraie science», ist die Unterlage jedes vernünftigen Handelns, «car, la pure érudition, où les connaissances, réelles mais incohérentes, consistent en faits et non en lois, ne pourrait, évidemment, suffire à diriger notre activité».[72] Dieses gilt auch für die Sphäre der gesellschaftlichen Vorgänge. Ordnung und Har-

67. a. a. O. IV, S. 460.
68. a. a. O. IV, S. 463.
69. Discours sur l'esprit positif S. 43.
70. Cours I, S. 51.
71. a. a. O. VI, S. 633.
72. Discours sur l'esprit positif S. 43.

monie können nur bestehen, wenn erkannt wird, daß die sozialen Vorgänge genau wie alle anderen Vorgänge den festen Gesetzen unterworfen sind. Dieses Bewußtsein von der Festigkeit und der Genauigkeit ermöglicht es uns, die vernünftige Voraussicht und das vernünftige Handeln auch im Bereich der sozialen Erscheinungen anzuwenden.[73] So wird die Sozialwissenschaft zur Technik der Gesellschaft.

Die praktische Tätigkeit unterlag früher dem Aberglauben. Der Anteil der Positivität aber vergrößerte sich im Laufe der Zeit mit der wachsenden Bedürftigkeit des Menschen. Die Praxis wird in der Zukunft einer systematischen Beurteilung unterworfen werden. Es wird dadurch eine völlige Harmonie zwischen dem spekulativen und dem tätigen Leben hergestellt. Die Einflüsse der Positivität werden besonders in der Politik sichtbar werden. Die positive Philosophie wird diese beherrschen. Wie heute die Gesetze der Biologie angewandt werden, so werden auch eines Tages die der Soziologie Verwendung finden. Die Gesetze der Soziologie werden der Politik die vernünftigen Wege weisen. Sie werden die Schäden der Zeit beseitigen. Die Soziologie bringt eine vernünftige Unterlage für die Politik und eine neue geistige Ordnung, weil sie die Spekulation mit dem Handeln in allen möglichen Fällen verknüpft. Die Soziologie wird die revolutionären Methoden ändern und mildern. Sie ist die einzige positive und feste Grundlage für die Umgestaltung der Gesellschaft. Den Erschütterungen der Revolution kann nur die positive Sozialwissenschaft ein Ende machen. Bislang hat die positive Philosophie die Praxis nur kritisiert; jetzt muß sie aber eingreifen. So wird das Werk, welches zur Erneuerung der Philosophie von Bacon und Descartes begonnen wurde, vollendet.

---

73. Cours IV, S. 227 f.

III. Vergleich der Standpunkte.

1. Gegenüberstellung im allgemeinen.

Nach der vorangegangenen Darstellung der beiden Lehren wollen wir in diesem Abschnitt den Versuch unternehmen, Hegels und Comtes Thesen hinsichtlich ihrer Stellung zueinander in Kürze darzustellen.

Hegel ebenso wie Comte können als Philosophen der Restauration angesehen werden. Beide stehen ja ursprünglich, geschichtlich gesehen, in einer Zeit zusammenbrechender Tradition, in der jedoch schon immer auch Kräfte des Erhaltens und Wiederaufrichtens am Werke sind. Hegel will seine Erlebnisse im Zeitraum von 1795—1831 in Gedanken ausdrücken, und Comtes Lehre entsteht unter der Nachwirkung der französischen Revolution und in der bewußten Absicht der Wiederanknüpfung an die alte Gesellschaftsordnung. Die Wege, die beide Philosophen gehen, weichen aber stark voneinander ab. Zwischen Hegel und Comte tut sich jene charakteristische Spaltung im europäischen Denken des 19. Jahrhunderts auf, auf Grund deren es einerseits in Deutschland als Geistesphilosophie, andererseits im Westen als Positivismus in Erscheinung tritt. Die vorangehende Aufklärung war trotz nationaler Verschiedenheiten in ihren großen Linien doch wesentlich einheitlich.

Hegel, als Vollender des deutschen Idealismus, vertritt ein ausdrücklich metaphysisches und spekulatives Denken. Er will bis zu Gott vordringen, bedient sich dazu der spekulativen Methode und setzt stärkstes Vertrauen auf ihre Leistungsfähigkeit. Er sucht stets den religiösen und den politischen Sinn der Geschichte, die nach Hegel nichts anderes ist als die Entfaltung Gottes in der Welt. Alles ist ans Absolute gekettet, und was geschieht, geschieht als Entfaltung des absoluten Geistes. In seiner Entfaltung bringt der Geist seine unzähligen Gestalten hervor. Wenn der Geist sich in der Welt vollständig ausgelegt hat, so kommt er am Ende zu sich selbst, und damit endet der Welt-

prozeß. Unsere Aufgabe besteht nach Hegel darin, Gott in der Welt zu finden.

Deshalb will Hegel in erster Linie verstehen und nicht eingreifen, und für ihn ist das Ziel, zur Wahrheit zu gelangen; in ihr liegt die Beruhigung. Hegels Lehre stellt im Grunde eine Theodizee der Geschichte dar. Sein Programm der Wiederherstellung beruht wesentlich auf seinen Erlebnissen von den Wirkungen der Aufklärung und der französischen Revolution. Durch diese beiden geschichtlichen Vorgänge waren Religion und Staat auseinandergeführt worden, deren Wiederversöhnung Hegel im Auge hat. Das Christentum, als die absolute, vernünftige Religion soll die Grundlage des Staates bilden, der einerseits keine bloße Behördenorganisation, sondern eine Gestalt Gottes auf Erden darstellt. „Wenn Religion und Staat auch dem Inhalte nach verschieden sind, so sind sie doch in der Wurzel eins, und die Gesetze haben ihre höchste Bewährung in der Religion."[1]

Im Gegensatz zu Hegel stellt Comtes Positivismus ein Wissenschaftsideal mit antimetaphysischer Tendenz dar. Er versucht nicht wie Hegel, in die Geheimnisse eines hinter allen Erscheinungen steckenden Geistes einzudringen. Er begnügt sich vielmehr mit der Beobachtung und der Feststellung der Phänomene im diesseitigen Raum und in der diesseitigen Zeit. Sein Wissenschaftsideal erwächst ursprünglich aus dem Geiste der mathematischen Physik. Wir wissen nur Erscheinungen und stellen deren Relationen in Koexistenz und Sukzession fest. Unsere Erklärungen geschehen aus dem mathematischen Geiste und nach mathematischem Muster. Der Positivismus lehnt jede Art von Metaphysik ab und verzichtet damit auf alle Fragen nach dem Wesen und dem inneren Zusammenhang der Dinge, weil diese für unsere Erkenntnis unzugänglich seien. Die Einzelwissenschaften stehen untereinander im Zusammenhang. Die Philosophie wird eine Systematik der Wissenschaften.

Die Soziologie ist die universelle Endwissenschaft. Als solche ist sie auf den naturwissenschaftlichen Geist gegründet, umfaßt alle anderen Einzelwissenschaften und dient schließlich als positives Werkzeug zum Lenken der gesellschaftlichen Zu-

1. Philosophie der Weltgeschichte S. 928.

stände. Dieses Ideal einer allgemeinen Philosophie sollte die einigende Rolle des Katholizismus ersetzen. Zwar ist der Positivismus ein Religionsersatz, aber Comte lehnt jeden religiösen Unterbau bei der Reorganisation der Wissenschaft und der Gesellschaft ab. Er verschreibt sich ganz dem technischen Denken und an der Schwelle der neuen industriellen Zeit strebt er nach einem technischen Denken, das diesem Zeitalter gemäß ist. Dies ist nach Comte der positve Geist. Positiv heißt wissenschaftlich, erfahrungsgemäß und zugleich aufbauend. Das Prinzip des Positivismus lautet: savoir pour prévoir, prévoir pour régler. Das Erkennen der Gesetze ermöglicht uns das Eingreifen. Die Beherrschung der Gesetze gibt uns die Möglichkeit in die Hand, die Gesellschaft positiv und planmäßig zu lenken. Dadurch verhindern wir die erschütternden Revolutionen und bahnen eine geordnete Zukunft an. Ordre et progrès werden nur durch Erkennen der Gesetze möglich.

Trotz dieser Verschiedenheiten in ihrer Denkweise stimmen nun die beiden Denker in mancher Hinsicht auch überein. Beide denken historisch und beide übernehmen von der Aufklärung den Fortschrittsgedanken.

Nach Hegel hat der die Welt regierende Geist seine Geschichte. Er verläuft in Stationen und macht Verwandlungen durch. Er ist die Bewegung selbst. Dabei wird jede Stufe auf der nächsten aufgehoben. Hegel versucht die Geschichtlichkeit des absoluten Geistes zu erfassen.

Die Menschheit weist nach Comte eine stetige Evolution auf. Jedes soziale Phänomen muß in seiner historischen Ganzheit betrachtet werden. Deshalb ist die historische Methode spezielle Methode der Soziologie.

Auch den Fortschrittsgedanken greifen sowohl Hegel als auch Comte auf, nur je in verschiedener Deutung.

Hegel sieht den Fortschritt in der Bewußtwerdung des absoluten Geistes von sich selbst. Nach seiner mythosartigen Lehre war der Geist am Anfang ein Geist an sich. Er wußte von sich nichts. Erst durch eine dialektische Entfaltung kommt er zu sich selbst. Um zu seinem Bewußtsein zu gelangen, mußte der absolute Geist aus sich heraustreten und sich auslegen. Er erreicht sein Ziel, wenn die Gegensätze völlig aufgehoben sind.

Diese Bewegung ist also eine Art von Kreisbewegung, jedoch ist diese Bewußtwerdung Maß und Ziel des Fortschritts.

Bei Comte besteht der Fortschritt in der zunehmenden Positivität. Unser Wissen unterliegt einer stetigen Entwicklung. Parallel zu dieser Entwicklung unserer „intelligence" vervollkommnet sich auch unsere „sociabilité". Diese geistige und die mit ihr zusammenhängende gesellschaftliche Entwicklung wird von dem Gesetz der drei Stadien beherrscht. Im theologischen Stadium erklärt unsere „intelligence" die Erscheinungen aus dem Willen der Götter; im metaphysischen Stadium durch die abstrakten Begriffe; erst im endgültigen positiven Stadium gelangt man zu den positiven, d. h. mathematisch-naturwissenschaftlichen Erklärungen. Das Ziel des künftigen Fortschritts liegt in der Verallgemeinerung des positiven Geistes auf allen theoretischen und praktischen Gebieten.

2. *Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus.*

Wenn man die Stellung Hegels und Comtes zum Protestantismus und Katholizismus betrachtet, so ergibt sich, daß sie in ihren Ansichten völlig voneinander abweichen, ja geradezu entgegengesetzte Vorstellungen haben.

Im Katholizismus sieht Hegel das Göttliche veräußerlicht. Das Bestimmende der katholischen Kirche bildet das Äußerliche. Das geistige Reich, das das Prinzip des Christentums ist, wurde hier verdinglicht. Durch diesen Vorgang kommt in das geistige Gebiet Unfreiheit und Knechtschaft. „In der katholischen Kirche ist so das Äußerliche das Bestimmende und bringt in das Gebiet der absoluten Freiheit all das Geistlose und Unfreie, dem wir im Katholizismus auf Schritt und Tritt begegnen."[2] So wird die katholische Kirche die Vermittlerin zwischen geistlosen Individuen und dem Göttlichen und tritt an die Stelle der Einzelgewissen. Das Mittelalter, dessen Geist von der katholischen Kirche beherrscht wurde, ist das Zeitalter des Widerspruchs. Im Mittelalter ist der christliche Geist in seinem Anderssein. „Nach dem Gesagten zeigt sich uns die Kirche des Mittelalters als ein

2. Philosophie der Weltgeschichte S. 823.

vielfacher Widerspruch in sich."[3] Denn das Prinzip des Christentums ist nicht im Sinnlichen und Äußerlichen, sondern im Inneren zu suchen. „Man erkannte, daß man das Christentum in geistiger Weise erfassen müsse."[4]

Diese Auffassung brachte die Reformation. Schon durch die Enttäuschung der Kreuzzüge am heiligen Grabe begann der sinnliche Geist des Christentums zu verschwinden, und die Verinnerlichung nahm ihren Anfang. Von hier nimmt die Freiheit ihren Ausgang. Mit der Reformation beginnt zugleich die Neuzeit. In der lutherischen Lehre wird die Äußerlichkeit aufgehoben, Gott wird als wirklicher Geist erkannt; so kommt der Geist zu sich selbst und erlangt seine Freiheit. Die Reformation ist „die Periode des Geistes, der sich als freier weiß, indem er das Wahrhafte, Ewige, an und für sich Allgemeine will".[5] Sie ist die alles „verklärende Sonne". Durch die Aufhebung der Äußerlichkeit verliert die Kirche ihre Führung. Der einzelne fühlt sich unmittelbar zu Gott. Das Göttliche und Weltliche haben damit ihre Versöhnung gefunden. „Das Reich des Geistes ist die Versöhnung."[6] Das Aufgehobensein des katholischen Dualismus zwischen der Welt und dem Glauben ermöglicht dem einzelnen, Gott in sich zu finden. Dieser Tatbestand bedeutet einen Fortschritt im Selbstbewußtsein, insofern als nun die Möglichkeit gegeben ist, sich frei nach dem Allgemeinen zu richten. Diese Versöhnung war schon immer das Prinzip der germanischen Welt. „Der germanische Geist ist der Geist der neuen Welt, deren Zweck die Realisierung der absoluten Wahrheit als der unendlichen Selbstbestimmung der Freiheit ist, der Freiheit, die ihre absolute Form selbst zum Inhalte hat."[7] Das Zusammenbestehen der germanischen Freiheit mit der christlichen Freiheit findet seine eigentliche Versöhnung nach vielen Verzögerungen erst im Protestantismus. Damit wurde die Welt vom göttlichen Inhalte durchdrungen. Staat und Religion fanden dadurch ihre Versöhnung. Im protestantischen Staat verwirklicht

3. a. a. O. S. 829.
4. a. a. O. S. 850.
5. a. a. O. S. 877.
6. a. a. O. S. 766.
7. a. a. O. S. 763.

sich das Reich Gottes. Er ist konkret gewordener christlicher Geist. „Das Göttliche hört auf, die fixe Vorstellung eines Jenseits zu haben. Es wird nun gewußt, daß das Sittliche und Rechte im Staate auch das Göttliche und das Gebot Gottes sind, und daß es dem Inhalte nach kein Höheres, Heiligeres gbt."[8]

Comtes Verhältnis zum Katholizismus und Protestantismus ist dem Hegelschen gerade entgegengesetzt. Während für Hegel im Katholizismus das Geistige in Unfreiheit gerät, bedeutet nach Comte der Katholizismus „dieses wunderbare System", den Inbegriff aller geistigen und sozialen Fortschritte im Mittelalter. Die Reformation ist nach Hegel „das neue, das letzte Panier", „die Fahne des freien Geistes". Man hat seit dem Einbruch des protestantischen Prinzips nichts anderes zu tun, als dieses in die Welt hineinzuarbeiten. Dagegen hält Comte den Protestantismus für eine negative und zersetzende Tendenz, die nur vorübergehend ist. Die künftige organische Gesellschaftsordnung wird vom Positivismus „nach dem Muster der katholischen Kirche" aufgebaut.

Comtes Interesse am Katholizismus und Protestantismus liegt aber nicht, wie bei Hegel, bei dem religiösen Inhalt, sondern er ist mehr praktisch orientiert; ihn interessiert in erster Linie die Frage der Organisation.

Er bewundert an der katholischen Kirche ihre organisatorische Leistung, während ihre Lehre ihm „chimärisch" bleibt. Alle ihre positiven Erfolge erzielte die katholische Kirche durch ihren meisterhaften äußeren Aufbau. «En examinant, même sommairement, d'un point de vue vraiment philosophique, l'ensemble de la constitution ecclésiastique, on ne saurait être surpris de l'énergique ascendant politique qu'a dû prendre universellement, au moyen âge, une puissance aussi fortement organisée, également supérieure à tout ce qui l'entourait et à tout ce qui l'avait précédée.»[9] Der Katholizismus schuf die geistige Einheit. Er führte eine Versöhnung zwischen den auseinanderstrebenden Spekulationen herbei. Aber die Trennung der geistlichen Macht von der weltlichen ist der «chef-d'œuvre social de la

8. a. a. O. S. 888.
9. Cours V, S. 244.

sagesse humaine».[10] So wandelte sie einen falschen Widerstand in einen nützlichen Dualismus um. Diese Trennung gilt als «le plus grand perfectionnement qu'ait pu recevoir jusqu'ici la vraie théorie générale de l'organisme social, et comme la principale cause de la supériorité nécessaire de la politique moderne sur celle de l'antiquité».[11] Comte bezeichnet es als eine der größten Leistungen der katholischen Kirche, daß sie eine von der Politik unabhängige Moral begründete, von der aus eine eigentlich moralische Politik erst möglich wurde. Der Katholizismus regelte überhaupt jegliche sittliche Verfassung der Menschheit. Die militärische und nationale Moral des Altertums, die der Politik untergeordnet war, wurde durch den Katholizismus in eine friedliche Moral umgewandelt. «Or, la gloire sociale du catholicisme, celle qui lui méritera la reconnaissance éternelle de l'humanité, . . ., a surtout consisté alors à développer et à régulariser, autant que possible, cette heureuse tendance naturelle.»[12]

So hat der Katholizismus die Moral an Stelle der Politik an die Spitze der sozialen Ordnung gestellt, damit das Gefühl der sozialen Solidarität entwickelt und die Vervollkommnung der Gesellschaft herbeigeführt werde. Er hat eine Wiedergeburt der Moral bewirkt oder wenigstens eingeleitet.[13] Außerdem fanden Kunst, Wissenschaft, Gewerbe eine starke Förderung im Schoße des Katholizismus. So weist das Mittelalter nach Comte im völligen Gegensatz zu Hegel einen Fortschritt auf allen Gebieten auf. Der Katholizismus hat Mittel und Wege gefunden, eine feste Gesellschaftsordnung zu gründen.

Der Protestantismus tritt nach Comte als eine kritische und zersetzende Periode auf, die die organische Periode, welche der Katholizismus geschaffen hatte, ablöst. Die Bezeichnung Protestantismus ist nicht auf eine religiöse Bewegung zu beschränken, sondern als ein Gesamtausdruck für ein zersetzendes Zeitalter zu verstehen. Er ist »une protestation . . . méthodique contre les bases intellectuelles de l'ancien ordre social»[14] und

10. Polit. posit. I, S. 76.
11. Cours V, S. 229.
12. a. a. O. V, S. 293.
13. a. a. O. V, S. 301.
14. a. a. O. V, S. 379.

entspricht «à l'ensemble total de la philosophie révolutionnaire».[15] Luthers Lehre bedeutet in Wahrheit keine Neuerung. Die Erschütterung des katholischen Systems begann schon im 14. Jahrhundert. Der Erfolg Luthers beruhte hauptsächlich auf seiner Zeitgemäßheit.[15] Das Prinzip des freien Urteils kennzeichnet die lutherische Lehre. Dieses hatte schwere moralgefährdende Schäden zur Folge, insofern als die Autorität ihr Ansehen einbüßte; damit wurden auch die eigenen Grundlagen der christlichen Lehren zerstört. Die konsequent eintretende soziale und politische Atomisierung führte eine geistige und moralische Anarchie herbei.

Die Hauptverwirrung des Protestantismus besteht in der Unterwerfung der geistlichen Macht unter die weltliche. Luther zerstörte «la discipline ecclésiastique pour la mieux adapter, . . ., à cette servile transformation» . . .[16] Es ist dies die einzige Form, in welcher der Protestantismus sich zu einer Staatsreligion organisieren konnte. Der Protestantismus hat anfangs die geistige, später die soziale Auflösung vorbereitet. Er hat die Grundlagen der kritischen Lehre gelegt, auf denen später die revolutionäre Philosophie und die Revolutionen selbst sich entwickelten. Alle Revolutionen der Neuzeit, wie die holländische, die englische und die amerikanische entspringen aus dem protestantischen Geist.[17] Ferner haben alle moralischen Irrtümer, die sich später in der revolutionären Bewegung entwickelten, ihren Ursprung im Protestantismus, „der die Prinzipien der Moral verunstaltet hat".[18] Der Protestantismus, als eine unorganische Periode, hat weder die Geister voll befriedigt noch in politischer Hinsicht genügende Veränderungen schaffen können. Er wurde mit der Zeit reaktionär: «Car le protestantisme, après avoir pris l'initiative des principes critiques, les avait implicitement abandonnés partout où il avait pu triompher; depuis que, sous la forme luthérienne, il s'était profondément combiné avec le gouvernement temporal, son génie n'était certes pas moins hostile que celui du catholicisme lui-même envers

15. a. a. O. V, S. 452.
16. a. a. O. V, S. 465.
17. a. a. O. V, S. 468 ff.
18. a. a. O. V, S. 484.

toute émancipation ultérieure.»[19] Seine kritische Rolle war vorübergehend, da er keine Kraft besaß, eine Reorganisation durchzuführen. Die Zukunft gehört dem Posivitismus, welcher, um die Einheit der Menschheit wiederherzustellen, in den „Fußstapfen" der katholischen Organisation geht. «Nous sommes donc appelés désormais à reprendre directement, sur de meilleures bases mentales et sociales, la grande entreprise tentée au moyen âge pour fonder, dans tout l'Occident, un régime pacifique et rationnel, en systématisant la prépondérance continue de l'amour universel, dominant à la fois la spéculation et l'action.»[20]

3. Stellung zur französischen Revolution.

Ein weiteres bestimmendes Moment in den Lehren Hegels und Comtes bildet das große Zeitereignis der französischen Revolution. Comte sagt selbst von ihr, daß sie maßgebenden Einfluß auf die Bildung seines philosophischen Systems ausgeübt habe. Für Hegel ist die französische Revolution trotz seiner schließlich negativen Gesamtstellung gegen das große historische Geschehen ursprünglich doch „ein herrlicher Sonnenaufgang" gewesen".[21]

Hegel und Comte werten das Ereignis jedoch sehr verschieden aus. Indem Comte die Weiterbildung der Revolution auf positiver Grundlage befürwortet, wehrt sich Hegel später gegen diese Bewegung der inhaltlosen, abstrakten Freiheit.

Nach Hegel ist die französische Revolution der Versuch, die Doktrin der Aufklärung im politischen Gebiet in die Praxis umzusetzen. „Der Grundsatz der Aufklärung ist Herrschaft der ‚Vernunft', Ausschließen aller Autorität."[22] Diese Herrschaft der Vernunft gilt aber nicht dem Inhalt nach, sondern mehr formell. Die französische Revolution wurde abstrakt theoretisch vorbereitet und führte zu einer Vergewaltigung der Realität des Bestehenden; „diese Gewalt ist Revolution überhaupt".[23] Die

19. a. a. O. V, S. 487.
20. Polit. posit. I, S. 91.
21. Philosophie der Weltgeschichte S. 926.
22. a. a. O. S. 915.
23. a. a. O. S. 921.

Revolution geschah in Frankreich, weil die geistige Lage der Zeit mit der Kirche in scharfen Gegensatz geraten war. Die Aufklärung nahm Stellung gegen die Kirche, weil die Freiheit des Willens, diese höchste Bestimmung des Gedankens, dort nicht zur Geltung kam. Dagegen war in den protestantischen Ländern durch die Lehre Luthers die Freiheit des Willens gesichert und, weil der Gedanke mit der Welt sich versöhnt hatte. war man „zur Beruhigung über die rechtliche und sittliche Wirklichkeit gekommen".[24] Die protestantischen Völker hatten ihre Revolution mit der Reformation schon vollbracht. Im katholischen Frankreich waren das Religiöse und das Weltliche getrennt und in Opposition gegeneinander. Nicht der freie Wille des Substantiellen, sondern der formelle und abstrakte Wille des einzelnen wurde bei der Staatsumwälzung zur Grundlage gemacht. So entstand der Staat als ein Aggregat der Willensatome, nicht aber als die Totalität des Substantiellen. Wenn der Staat auf der Freiheit aufgebaut ist, so will jeder mitregieren. Da dies unmöglich ist, werden viele von wenigen vertreten, richtiger gesagt „zertreten". Infolge der Herrschaft der einzelnen Willen, die keine feste Ordnung zuläßt, entstehen ewige Oppositionen gegen die Regierungen; diese werden nacheinander gestürzt. Die französische Revolution weist eine Reihe von Zerstörungen auf. Es fehlte ihr die Gesinnung, die das Sittliche und das Gerechte nur im Allgemeinen findet und die dadurch eine Garantie des Staates wird. Es sollte nach Robespierre die Tugend die Grundlage des Staates werden. Aber die Tugend, als subjektiver Wille, hatte die Tyrannei zur Folge. Napoleon schuf durch seine außergewöhnliche Persönlichkeit eine Ordnung, die die Herrschaft eines individuellen Willens darstellte. Er unterwarf viele Völker; damit drangen seine liberalen Einrichtungen in fast alle Länder ein. So wurde die Revolution welthistorisch; sie blieb aber erfolglos. Der Liberalismus, das Grundprinzip der Revolution, hat Bankrott gemacht. Die Religion wurde von der Revolution nicht erfaßt. Ohne Änderung der Religion ist aber keine politische Revolution möglich. „Es ist ein falsches Prinzip, daß die Fesseln des Rechts und der

24. a. a. O. S. 923.

Freiheit ohne die Befreiung des Gewissens abgestreift werden, daß eine Revolution ohne Reformation sein könne."[25] Um zur wahren Freiheit zu gelangen, müssen die Grundsätze der Vernunft konkret erfaßt werden. Nicht im Entgegengesetztsein der Religion und des Staates, wie in der katholischen Kirche, wo überhaupt „keine vernünftige Verfassung möglich ist", sondern in der Versöhnung des Geistigen mit dem Weltlichen ist dies Ideal zu verwirklichen. „Wenn Religion und Staat auch dem Inhalt nach verschieden sind, so sind sie doch in der Wurzel eins, und die Gesetze haben ihre höchste Bewährung in der Religion."[26]

Nach Comte hat die Revolution die Zerstörung der alten Ordnung veranlaßt. Sie bildet mehr das „Schlußergebnis" einer auflösenden Periode, die schon vor fünf Jahrhunderten ihren Anfang genommen hatte. «La Grande Crise finale» nennt Comte die Revolution.[27] Sie verlängert die schon längst begonnene negative Periode nicht, sondern sie bedeutet den Entschluß, die alte Ordnung radikal zu beseitigen und eine „Gesamtneugestaltung" einzuführen. Die Zerstörungsarbeit der metaphysischen Periode war derartig fortgeschritten, daß «ce salutaire ébranlement» notwendig wurde.[28] Die französische Revolution ist ein Versuch, die seit fünf Jahrhunderten verheerend wirkende kritische Bewegung in eine „organisierende" Bewegung umzubilden und damit die Wiedergeburt einer neuen Gesellschaftsform herbeizuführen.

Die große politische Leistung der Revolution besteht darin, daß sie einer alten Ordnung, die endlich fallen mußte, ein Ende machte. Die Revolution ist nach Comte eine gesamteuropäische Bewegung und ist nicht nur auf Frankreich beschränkt. Frankreich machte nur den Anfang in der Krisis. Die Priorität Frankreichs läßt sich dadurch erklären, daß das Alte in Frankreich am stärksten unterhöhlt und die Entwicklung der neuen sozialen Zustände fortgeschrittener als in anderen Ländern war.[29]

---

25. a. a. O. S. 932.
26. a. a. O. S. 928.
27. Discours sur l'esprit positif S. 80.
28. Polit. posit. I, S. 63.
29. Cours VI, S. 279 f.

Nach Comte bereitete die Revolution den für den positiven Geist notwendigen Boden vor. Der theologische Geist und das damit zusammenhängende militärische Regime wurden abgeschafft.

In der ersten Phase der Revolution herrschte die kritische Lehre vor, und so war diese erste Phase eine unorganische. Für eine grundsätzliche Erneuerung fehlte eine einheitliche Gesellschaftslehre. «La destination principale de cette grande révolution devait être au fond essentiellement organique, puisque, loin d'avoir pour but la démolition de l'ancienne économie, elle en était, au contraire, le résultat nécessaire. Mais la marche empirique et le caractère spécial de la progression positive n'ayant pu encore faire convenablement ressortir sa véritable tendance politique, l'absence provisoire de toutes conceptions vraiment générales propres à conduire une telle opération fit inévitablement conférer la présidence philosophique de la réorganisation sociale à cette même métaphysique qui avait antérieurement dirigé le mouvement critique».[30]

Der metaphysische Geist versuchte, die alte Ordnung wiederherzustellen. Dieser Versuch konnte sich aber mit den neu aufgekommenen sozialen Zuständen nicht vertragen. So entstand die Anarchie. Alle Grundsätze, die zur Neuordnung dienen sollten, waren selbst unorganisch, weil sie der metaphysischen Philosophie entstammten; zu ihnen gehören z. B. die Prinzipien der freien Kritik, der Gleichheit und der Volkssouveränität. Sie waren metaphysische Ansichten und deswegen nur vorübergehend. Sie dienten der Zersetzung der alten Ordnung, aber waren nicht imstande, eine wahrhafte soziale Reorganisation herbeizuführen.

Nach vielen Unruhen und Reaktionen gelangte man endlich zu der Überzeugung, daß die geistige und moralische Wiedergeburt die erste Aufgabe sei und die Bedingungen der Ordnung und des Fortschritts nur durch eine wahrhafte Reorganisation zu verwirklichen seien. Der Positivismus ist aus den Erfahrungen und Überzeugungen des ersten Abschnitts der Revolution hervorgegangen und wird notwendigerweise der Leiter der zwei-

30. a. a. O. VI, S. 431.

ten revolutionären Phase sein. Das Kennzeichen dieses zweiten Abschnitts der Revolution ist der organische Geist. Dieser Geist wird das hervorragende soziale Wirken des Mittelalters mit dem bewundernswerten politischen Instinkt des Konvents verbinden. Seit dem Mittelalter entbehrte die Menschheit jeder systematischen Organisation. Aber das Fortschreiten des neuen, organisierenden, positiven Geistes, «la marche générale de cette reconstruction sera la même que celle de la démolition préalable. Celle-ci commença, au quatorzième siècle, en neutralisant les fonctions occidentales de l'organisme ancien. Pareillement, la généralisation finale s'annonce aujourd'hui».[31]

4. Staat und Gesellschaft.

Ein weiterer, interessanter Vergleich zwischen den Standpunkten Hegels und Comtes beträfe ihre Stellung zu den Begriffen von Staat und Gesellschaft.

Bei Hegel hat der Staat den Primat vor der Gesellschaft, bei Comte liegt das Verhältnis umgekehrt.

Für Hegel ist der Staat das Aufgehobenste alles Überindividuellen, dagegen bildet die Gesellschaft als das Endliche eine Stufe des objektiven Geistes zur höchsten Wirklichkeit der Idee, nämlich der Idee des Staates. Die bürgerliche Gesellschaft stellt „den Kampfplatz des individuellen Privatinteresses aller gegen alle" dar. Sie ist eine Gemeinsamkeit der Individuen zum Schutze ihrer Person und ihres Eigentums. Sie ist aus äußerlichen Gründen und aus Not entstanden, deshalb „Not- und Verstandesstaat" und bloß eine Interessengemeinschaft. Während die bürgerliche Gesellschaft nichts Ideelles in sich enthält, ist der Staat als in sich Vernünftiges zu erfassen. Er ist das Gefäß der Sittlichkeit, „die Wirklichkeit der sittlichen Idee, der sittliche Geist, also der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das, was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt".[32] Er hat nicht die Zwecke der einzelnen zu seinem Gegenstand; er ist Selbstzweck. In der

31. Polit. posit. I, S. 91.
32. Grundlinien der Philosophie des Rechts § 257.

bürgerlichen Gesellschaft, die ein „System der Atomistik" ist, kommt alles auf das individuelle Privatwohl an. Im Gegensatz dazu findet der einzelne seine Wahrheit, seine Freiheit und seine Sittlichkeit nur in der Vereinigung mit dem Allgemeinen im Staat. Weil der Staat die höchste Wirklichkeit des objektiven Geistes ist, so gewinnt das Individuum, als dessen Mitglied, seine Objektivität nur im Staat. Es wird damit instand gesetzt, sein Leben nach dem Allgemeingültigen zu führen und vom Substantiellen auszugehen. Der Staat ist kein Aggregat der Einzelwillen, sondern ein „göttlicher Wille", eine vernünftige, lebendige Totalität. Die Vernünftigkeit besteht in der Vereinigung der Einzelheit mit der Allgemeinheit. Dagegen ist das Bestimmende der bürgerlichen Gesellschaft die Trennung. Nur im Staat findet der einzelne eine „vernünftige Existenz und ein sittliches Leben". Der einzelne Wille bekommt durch den Staat ein objektives Dasein. Sein Werk besteht allein in dem Substantiellen. Der einzelne allein hängt von seinen Bedürfnissen ab. Das ist seine subjektive Seite. „Aber er hat auch ein substantielles Leben, eine Wirklichkeit, worin er sich im Wesentlichen bewegt und dies zum Zweck seines Daseins hat. Dies Wesentliche nun, die Einheit des subjektiven Willens und des Allgemeinen, ist das sittliche Ganze und in seiner konkreten Gestalt der Staat".[33]

Wie der Staat kein Mittel für den einzelnen ist, so ist der einzelne seinerseits kein Werkzeug des Staates. Er ist nur wie ein Moment in diesem sittlichen Organismus. Indem der einzelne Wille sich mit dem substantiellen Willen vereinigt, gelangt er zu seiner wahren, konkreten Freiheit. „Der Staat ist die Wirklichkeit der konkreten Freiheit, die konkrete Freiheit aber bsteht darin, daß die persönliche Einzelheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige Entwicklung und die Anerkennung ihres Rechts für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst und das Interesse des Allgemeinen teils übergehen, teils mit Wissen und Wollen dasselbe, und zwar als ihren eigenen substantiellen Geist anerkennen und für dasselbe als ihren

33. Philosophie der Weltgeschichte S. 89.

Endzweck tätig sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben".[34] „Auf diese Einheit der Allgemeinheit und der Besonderheit im Staate kommt alles an".[35] Wenn der besondere Zweck mit dem Allgemeinen nicht identisch ist, so „bleibt der Staat in der Luft". Eben in dieser Identität besteht die Wirklichkeit des Staates. Der Staat ist also nicht mit den endlichen Gemeinschaften zu verwechseln, die ihre Bestimmung in der Erfüllung der Interessen der einzelnen haben. „Der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und Organisation einer Welt entfaltender Geist".[36] Die Quelle des Staates ist die Religion. Er gründet sich auf die Religion. „Der Staat hat mit der Religion dasselbe gemeinschaftliche Prinzip".[37] Deshalb ist es eine Torheit zu versuchen, den Staat von der Religion unabhängig zu machen. „Es ist der Gang Gottes, daß der Staat ist".[38]

Dem gegenüber fehlt bei Comte ein Begriff des Staates, der dem Hegelschen gleichzusetzen wäre. Was Comte „Regierung" nennt, ist nicht wie Hegels Staatsbegriff ein umfangreicher, alle Sphären des völkischen Lebens umfassender „organisierter Volksgeist". Die Regierung ist nach Comte eine regulierende Instanz, die zur Aufgabe hat, die durch die Arbeitsteilung hervorgerufene Zersplitterung der Ideen, Interessen und Gefühle zu hemmen. So sorgt sie nicht nur für die materielle Ordnung, sondern überwacht auch die soziale Solidarität. «Il est clair, en effet, que le seul moyen réel d'empêcher une telle dispersion consiste à ériger cette indispensable réaction en une nouvelle fonction spéciale, susceptible d'intervenir convenablement dans l'accomplissement habituel de toutes les diverses fonctions particulières de l'économie sociale, pour y rappeler sans cesse la pensée de l'ensemble et le sentiment de la solidarité commune,

34. Grundlinien der Philosophie des Rechts § 260.
35. a. a. O. § 261 Zus.
36. a.. a. O. § 270.
37. Philosophie der Weltgeschichte S. 108.
38. Grundlinien der Philosophie des Rechts § 258 Zus.

avec d'autant plus d'énergie que l'essor plus étendu de l'activité individuelle doit tendre à les effacer davantage».[39] Die Regierung führt zwar keinen Fortschritt aus, aber sie trägt zum sozialen Fortschritt bei. Durch die menschliche Entwicklung verliert die Regierung nicht ihre Bedeutung, im Gegenteil, sie wird immer notwendiger. Das Wesen der Regierung besteht in ihrem Sinn für das Ganze. Gerade dieser Zug macht sie für immer unentbehrlich.

Der Sinn für das Ganze oder «l'amour universelle» ist zwar das höchste Gut[40], doch ist der Wert des einzelnen auch unbestritten. Die soziale Vervollkommnung liegt in der stetigen Unterordnung der egoistischen Gefühle unter die sozialen Gefühle.[41] In der Idee, daß das Allgemeine über das Individuelle herrscht bzw. herrschen soll, stimmen Hegel und Comte überein. Doch in der Auffassung der Idee der Persönlichkeit besteht ein Unterschied zwischen den beiden Denkern. Für Hegel ist die Persönlichkeit ein notwendiges Moment in der Verwirklichung der Idee. Nach Comte dagegen würde die Geschichte sich auch ohne die Persönlichkeiten verwirklichen, nur würde sie länger dauern. Während bei Hegel die Persönlichkeit als Mittel der Idee erscheint, legt Comte größeren Wert auf die Masse.[42]

Im Gegensatz zu Hegel erscheint bei Comte die Gesellschaft als das Primäre. Sie ist nicht, wie bei Hegel, eine Interessengemeinschaft, sondern eine Gemeinsamkeit der Überzeugungen, die auf Zusammenwirken und auf Arbeitsteilung beruht. Die Arbeitsteilung bindet nicht nur die lebenden Individuen einer Gesellschaft, sondern auch die aufeinanderfolgenden Generationen derart aneinander, daß dadurch die soziale Solidarität und Kontinuität entsteht. Weiter reicht aber bei Comte der Begriff der Arbeitsteilung, denn sie schreitet über die Grenzen einzelner Gesellschaften hinaus zu einem gemeinsamen Werk der ganzen Menschheit. An einem einzigen, großartigen, gemeinsamen Werk sind alle Völker der Menschheit beteiligt.

39. Cours IV, S. 430 f.
40. Polit. posit. I, S. 109.
41. a. a. O. I, S. 91 f.
42. Vgl. Georg Mehlis: Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes, S. 100 f.

Die Menschheitsidee, zu der der Katholizismus im Mittelalter sehr viel beigetragen hatte, wurde durch die zersetzende Tätigkeit der metaphysischen Periode vernichtet. Die Aufgabe des positiven Zustandes besteht darin, diese Menschheitsidee weiter zu entwickeln und sie endgültig zu verwirklichen.

Literaturangaben.

1. Werke Hegels, welche in dieser Arbeit zitiert sind:

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Hrsg. Georg Lasson, 3. Auflage, Leipzig 1923. (Erste Ausgabe 1817.)

Wissenschaft der Logik. Hrsg. Georg Lasson, Leipzig 1923. (Erste Ausgabe. I. Teil 1812, II. Teil 1816.)

Grundlinien der Philosophie des Rechts. Hrsg. Georg Lasson, 3. Auflage, Leipzig 1930. (Erste Ausgabe 1821.)

Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. Georg Lasson, 2. Auflage, Leipzig 1920. (Erste Ausgabe 1837.)

2. Schriften, welche Hegel behandeln:

Kuno Fischer: Hegels Leben, Werke und Lehre. 2. Auflage, Heidelberg 1911.

Alfred Brunswig: Hegel. München 1922.

Kurt Leese: Die Geschichtsphilosophie Hegels. 2. Auflage, Berlin 1922.

Wilhelm Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels. 2. Auflage, Leipzig und Berlin 1925.

Paul Vogel: Hegels Gesellschaftsbegriff und seine geschichtliche Fortbildung durch Lorenz Stein, Marx, Engels und Lassalle. Berlin 1925.

Hans Wenke: Hegels Theorie des objektiven Geistes. Halle 1927.

Nicolai Hartmann: Hegel (Die Philosophie des deutschen Idealismus, II. Teil). Berlin und Leipzig 1929.

Willy Moog: Hegel und die Hegelsche Schule. München 1930.

3. Werke Comtes, welche in dieser Arbeit zitiert sind:

Cours de philosophie positive. 3. éd., Paris 1869. (1. éd. 1830—1842.)

Discours sur l'esprit positif. 2. éd., Paris 1908. (1. éd. 1844.)

Système de politique positive. Paris 1851—1854.

4. Deutsche Übersetzungen von Comtes Werken:

Auguste Comtes Einleitung in die positive Philosophie, deutsch von G. H. Schneider. Leipzig 1880.

Die positive Philosophie von Auguste Comte im Auszug von Jules Rig, übersetzt von J. H. v. Kirchmann. Heidelberg 1884.

Der Positivismus in seinem Wesen und seiner Bedeutung (Einleitung zum „Système de politique positive"). Übersetzt von E. Roschlau. Leipzig 1894.

Soziologie (4.—6. Bd. des „Cours de philosophie positive"), übertragen von Valentine Dorn. Jena 1907—1911.

Die Soziologie. Die positive Philosophie im Auszug (vom Kirchmannschen Text ausgehend) herausgegeben von Friedrich Blaschke. Leipzig 1933.

5. Schriften, welche Comte behandeln:

Lucien Lévy-Bruhl: La philosophie d'Auguste Comte. Paris 1900. (Deutsch von H. Molenaar, „Die Philosophie Auguste Comtes", Leipzig 1902).

Emile Littré: Auguste Comte et la philosophie positive. Paris 1877.

H. Waentig: Auguste Comte und seine Bedeutung für die Sozialwissenschaft. Leipzig 1894.

Georg Misch: Zur Entstehung des französischen Positivismus. Archiv für Geschichte der Philosophie, Neue Folge, Bd. XIV.

Georg Mehlis: Die Geschichtsphilosophie Auguste Comtes. Leipzig 1909.

6. Allgemeines.

Ernst Troeltsch: Der Historismus und seine Probleme (Gesammelte Schriften III). Tübingen 1922.

Wilhelm Dilthey: Einleitung in die Geisteswissenschaften. Leipzig und Berlin 1923.

Lebenslauf.

Am 2. Juni 1908 bin ich, Macit Gökberk, als Sohn des türkischen Staatsangehörigen Generals Sükrü Naili Gökberk in Saloniki geboren. Ich besuchte die Volksschule in Kirklareli (Türkei), darauf die Mittelschule „Feyziye“ in Istanbul (Türkei). Nach der Erlangung des Mittelschulzeugnisses kam ich im Jahre 1925 nach Deutschland und besuchte die Deutsche Kolonialschule in Witzenhausen a. d. Werra bis zum Jahre 1928 und erlangte das Diplom dieser Schule. Nach der Rückkehr in die Heimat legte ich im Jahre 1929 die Reifeprüfung am Gymnasium „Istanbul Erkek Lisesi“ ab und studierte darauf an der Universität Istanbul Philosophie als Hauptfach bis zur Erlangung des Lizenzdiploms im Jahre 1932. Bis 1935 arbeitete ich an der Universität Istanbul als Assistent für Philosophie; im Jahre 1935 kam ich zum zweiten Male nach Deutschland und wurde im Winter-Semester 1935/36 an der Universität Berlin in der Philosophischen Fakultät immatrikuliert, wo ich mich seither dem Studium der Philosophie und der neueren Geschichte widmete.